Friedrich Nietzsche

# NIETZSCHES WERKE

Auswahl in 4 Bänden

Vierter Band

---

Verlag von Philipp Reclam jun.

Leipzig

Copyright 1931 by Philipp Reclam jun. Leipzig

Holzfreies Papier

Druck von Philipp Reclam jun. Leipzig

Printed in Germany

# Inhalt des vierten Bandes

Nietzsche der Philosoph und Politiker. Von Alfred Baeumler.

Nietzsches Philosophie in Selbstzeugnissen. Ausgewählt und herausgegeben von Alfred Baeumler. I. Das System. II. Die Krisis Europas.

# Inhalt der Gesamtausgabe

## Erster Band

Nietzsche. Sein Leben und seine Lehre. Von Karl Heckel.
Also sprach Zarathustra. — Gedichte.
Nachworte von Kurt Hildebrandt

## Zweiter Band

Die Geburt der Tragödie. — Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. — Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. — Schopenhauer als Erzieher. Richard Wagner in Bayreuth. — Der Fall Wagner. Nietzsche contra Wagner. – Nachworte von Kurt Hildebrandt

## Dritter Band

Jenseits von Gut und Böse. — Zur Genealogie der Moral. Ecce homo. — Nachworte von Kurt Hildebrandt

## Vierter Band

Nietzsche der Philosoph und Politiker. Von Alfred Baeumler.
Nietzsches Philosophie in Selbstzeugnissen: I. Das System.
II. Die Krisis Europas.
Herausgegeben von Alfred Baeumler

# Nietzsche
# der Philosoph und Politiker

Von Alfred Baeumler

Walter Eberhardt

gewidmet

# Vorwort

In dieser Schrift wird Nietzsche als Denker von europäischem Rang behandelt und neben Descartes, Leibniz und Kant gestellt. Er selbst hat weder Descartes noch Leibniz noch Kant wirklich gelesen: er hat die Systeme dieser Denker lediglich in ihrem Zusammenhang mit der christlichen Tradition begriffen und sich ihnen entgegengestellt. Nicht auf die Genauigkeit und den Reichtum seiner historischen Kenntnisse kommt es an, sondern auf die Größe und Bedeutung seiner historischen Existenz, die sich mit jenen Systemen auseinandersetzt.

Man wird an meiner Darstellung das bunte Farbenspiel vermissen, das man von anderen Schilderungen her gewohnt ist. Aber es handelt sich hier nicht um den Dichter und Schriftsteller, sondern um den Philosophen und den Politiker Nietzsche. Wer die wechselnden Äußerungen des Schriftstellers auf eine einzige Ebene projiziert und sie dann wiederum innerhalb einer einzigen Deutungsebene zu vereinigen sucht, der kann zu einem einheitlichen Bilde nur gelangen, indem er Nietzsche zu einem Uneinheitlichen macht. Die wirkliche Einheit dieses gut verborgenen Menschen und Werkes erschließt sich nur dem, der Vordergrund und Hintergrund, Polemik und Philosophie zu sondern weiß. Ich glaube durch meine Interpretation einige Hauptbegriffe deutlich zu machen und damit etwas Unlegendarisches über den letzten der großen europäischen Denker zu sagen.

Die beiden Gesichtspunkte „Philosophie" und „Politik" deuten nicht beliebige Querschnitte durch Nietzsches Werk an, sondern sie sind die notwendigen Ausgangspunkte für eine methodische Interpretation der Gesamterscheinung. In dem Abschnitt „Philosophie" beschränke ich mich im wesentlichen auf Erkenntnislehre und Metaphysik; es kommt mir nicht auf Fülle an, sondern lediglich darauf, die Einheit des Gedankenganges überall sichtbar zu machen. Die Anwendung auf die einzelnen Gebiete der menschlich-geschichtlichen Welt, wie Lebensführung und Erziehung, Kunst, Psychologie, Geschichtsphilosophie, wäre eine Aufgabe für sich.

Ich habe den Grundriß eines verschütteten Tempels freizulegen versucht und einige Säulentrommeln aufeinandergewälzt. Die Rekonstruktion des vollständigen Baus werden, so hoffe ich, andere unternehmen.

Dresden, Januar 1931 — Alfred Baeumler

# Einleitung

Nietzsche ist bisher immer vom Boden des Christentums aus verstanden — und mißverstanden worden. Man nahm ihn als Vollender Meister Eckharts oder Luthers, man faßte ihn auf als einen Propheten, einen Gläubigen oder wenigstens einen nach Glauben Ringenden. Selbst sein Atheismus und seine Feindschaft gegen das Christentum wurden nur von da aus gesehen: er war eben ein Abgefallener, ein Apostat, und je heftiger er sich gegen alles Christliche erklärte, desto mehr meinte man seines innerlichen Bekenntnisses zum Glauben der Väter, von dem er nur los wollte, nicht los konnte, gewiß zu sein. Die Frommen deuteten sein Leben als die Passion eines Gottlosen, sein Leiden als die Folge seines Unglaubens. Die Weltkinder dagegen fanden dieses Leiden begeisternd, die Ausbrüche des Einsamen berauschend.

Es kann hier nicht auf die Mißverständnisse eingegangen werden, denen das Lebenswerk Nietzsches ausgesetzt gewesen ist. Der Grund für den unwahrscheinlichen Umfang dieser Mißverständnisse liegt teilweise in der Eigenart des Werkes selber. Die veröffentlichten Schriften Nietzsches zeigen in der Tat sehr verschiedene Gesichter, und für einen Betrachter, der nur sie kennt, ist es schwer, wenn auch nicht unmöglich, die Einheit des Lebenswerks zu sehen. Nimmt man aber die nicht veröffentlichten Schriften hinzu, so wird die Einheit der Nietzscheschen Produktion sehr schnell deutlich. Man gewahrt einen Schriftsteller,

der seinen Weg von Anbeginn mit der größten Sicherheit geht, ohne es selbst zu wissen. Im ersten Augenblick mag es scheinen, als ob er sich einmal für die Kunst, einmal für die Wissenschaft, einmal für die Griechen, einmal für die Franzosen begeisterte, immer extrem, immer treulos, gleich heftig im Ergreifen wie im Verdammen. Als ob der Mann, der die Treue zu einer großen Aufgabe vorgelebt hat wie kaum ein anderer, die nicht ernst zu nehmende Rolle eines lyrisch-ekstatischen Judas gespielt hätte! Wie sieht es in Wirklichkeit aus? Während der Periode seiner überschäumendsten Hoffnungen auf Wagner und die kommende deutsche Kultur schreibt der junge Nietzsche mit seiner spitzigsten Feder ganz für sich die härtesten psychologischen Wahrheiten über Richard Wagner nieder — einige Jahre nachher, während der Periode seiner psychologischen und skeptischen Aphorismenbücher, die nach außen so kalt und abweisend sind, gibt er seine höchste Hoffnung nicht auf. Nichts verläuft bei ihm eindimensional, niemals ist er ein bloßer Stimmungsmensch, ein ästhetisch Erlebender. Ein verborgener Wille dirigiert alle seine Schritte. Jedes einzelne Werk, das er veröffentlicht, ist nicht naiver Abdruck eines bestimmten Zustandes seiner Seele, sondern jedes dieser Werke verfolgt eine Absicht, mit jedem einzelnen will der Verfasser bestimmte Menschen treffen und überzeugen, eine spezifische Wirkung hervorrufen. Daher hat jedes der Werke einen anderen Ton, einen anderen Klang und Stil. Jedes Buch ist eine künstlerisch stilisierte Aktion, es wendet sich *gegen* jemand, *gegen* etwas, und ist nur von diesem Ziel her richtig zu verstehen. Man kann also nicht ohne weiteres Nietzsches „Ansichten" diesen Werken entnehmen. Ganz wie es die Absicht verlangt, stuft der Verfasser Licht und Schatten ab: er lobt, wo er sich in Wahrheit überlegen weiß, ja

er lobt sogar den Feind; er sticht und höhnt diejenigen, mit denen er auf einer Bahn läuft. Aber niemals geschieht das sinnlos oder willkürlich, es ist alles bestimmt durch die eine Aufgabe. Das, was er eigentlich will, läßt er immer nur ahnen. Was er unmittelbar gibt, ist stets Vordergrund; er ist ein Meister des Vordergrundes. Er kann es deshalb sein, weil er seines Hintergrundes unerschütterlich gewiß ist. Nietzsche schreibt gleichsam pseudonym: Schopenhauer, Wagner, Dionysos, der freie Geist, Zarathustra sind seine Masken.

Augenblicksstimmungen und Einfälle, Eindrücke und Erlebnisse weiß Nietzsche außerordentlich wirkungsvoll zu verwerten. Das Leitende aber ist immer das verborgene Pathos seines Wesens. Es liegt etwas Unheimliches in der Kunst, mit der er sich zu verbergen weiß, mit der er Vordergründe um sich schafft. Manchmal wird ihm selber bange vor „diesem ganzen unheimlichen verborgen gehaltenen Leben", das er führt.

Viele bunte Farben und Lichter spielen über ein solches Werk. Diese Buntfarbigkeit hat ihren Grund in der Sensibilität seines Verfassers. Aber sie ist zugleich auch ein Erzeugnis der Kunst und des Willens. Die Farben sind mit Weisheit verteilt und gewählt; eine Geschlossenheit des Wesens, eine Einheitlichkeit des Willens, wie man sie sonst nur bei handelnden Naturen findet, verbirgt sich dahinter. Wer die Sache nicht sieht, um die es Nietzsche sein ganzes Leben lang gegangen ist, dem löst sich seine Erscheinung in lyrische Fragmente und Aphorismen auf. Wem aber diese Sache zu Gesicht gekommen ist (hier liegt die Schwierigkeit), dem ist auch das Ereignis Nietzsche deutlich. Nietzsche und seine Sache sind eins; Einheit, nicht Vielheit ist der Charakter dieses Lebens.

✡

Seit Jahrhunderten steht Europa unter einem Druck. Es ist, als ob es seit dem Ende des Mittelalters etwas suche, was es nicht finden kann: eine Form des Lebens, eine verlorene Einheit und Sicherheit des Daseins. Dieses Europa nennt sich christlich; aber es ist daneben alles mögliche andere: griechisch und römisch, indisch und chinesisch, philosophisch und ästhetisch, wissenschaftlich und technisch, kriegerisch und kaufmännisch. Recht betrachtet weiß es selber nicht, was es eigentlich ist, und daher sucht es in allen Zeiten und Kulturen ängstlich und unruhig nach Formen und Begriffen. In tausend Unsicherheiten und Widersprüchen leben die Menschen dieses Europa dahin. Jeder sucht sich auf seine Weise abzufinden: der eine kniet vor den Sakramenten, wie es die Menschen des Mittelalters taten, der andere sucht seinen Protestantismus durch moderne Ideen aufzufrischen, andere werfen sich den Künsten in die Arme oder der wissenschaftlichen Askese. Politische und soziale „Probleme" tauchen auf, niemand übersieht sie mehr, niemand weiß mehr ein und aus.

Aus der sonnenbestrahlten Menge, die arbeitend, schwatzend und genießend von der dunklen Wolkenwand einer ungewissen Zukunft sich abhebt, sondert sich ein Mensch ab. Ein Satz nur kommt von den Lippen dieses Mannes mit dem fernschauenden Auge: „Gott ist tot." Er steht nicht auf und sagt: es gibt keinen Gott. Er sagt: Gott ist tot. Er sagt: Gott wird nicht mehr geglaubt. Der moderne Mensch ist ein Chaos, er hat keine einheitliche Seele mehr — würde er an Gott glauben, so wäre dieses Chaos nicht vorhanden. Es ist aber da — also ist Gott tot. Niemand achtet auf den Redenden, die nächsten Freunde halten ihn für einen Narren. „Die größten Ereignisse gelangen am schwersten den Menschen zum Gefühl: zum Beispiel die Tatsache, daß der christliche Gott tot ist, daß

in unseren Erlebnissen nicht mehr eine himmlische Güte und Erziehung, nicht mehr eine göttliche Gerechtigkeit, nicht überhaupt eine immanente Moral sich ausdrückt. Das ist eine furchtbare Neuigkeit, welche noch ein paar Jahrhunderte bedarf, um den Europäern zum Gefühl zu kommen: und dann wird es eine Zeitlang scheinen, als ob alles Schwergewicht aus den Dingen weg sei." Das ist das Erlebnis Nietzsches: die Dinge haben ihren Schwerpunkt verloren. Und das ist sein Grauen: niemand merkt es, niemand sieht die furchtbar gähnende Leere. Die alten Werte haben einen Zusatz erhalten, der sie wertlos macht — aber das stört die Bürger nicht. Sie stellen nur fest, daß die Werte „problematisch" geworden sind. Alles verwandelt sich in ein Problem, Gott selber wird zu einer Idee, mitunter sogar zu einer problematischen Idee. Je weniger man glaubt, desto mehr spricht man von Gott. An die Stelle schweigsamen Gottesglaubens ist eine beredte Religion oder gar eine geschwätzige Religiosität getreten. Da tritt einer auf, der zu stolz ist, den Unglauben in ein „religiöses Problem" zu verwandeln. Er hat den Mut, ins Nichts zu sehen, er hat die Kraft, zu fragen: Was nun? Welche unaussprechliche Torheit, angesichts dieser einzigartigen Lage von einem „Propheten" zu reden — als ob es einen Propheten geben könne ohne einen Gott, den er verkündet. Wohl hat die Versuchung, Gottschöpfer zu werden, Nietzsche manchmal gestreift. Er hat Dionysos erfunden: Dionysos gegen den Gekreuzigten. Aber er hat doch auch die Rolle des Propheten als lächerlich empfunden („Was mich betrifft, der ich bisweilen das Lächerliche eines Propheten in mir fühle ...") und muß deshalb von den kurzatmigen Mythenerfindern aus seinem „dionysischen" Dichtergefolge getrennt werden.

Wenn man die Erscheinung Nietzsches historisch charakterisieren will, dann muß man sagen: sie bedeutet das Ende des Mittelalters. Erst mit Nietzsche ist das Mittelalter wirklich zu Ende, und daß dies noch nicht zu Bewußtsein gekommen ist, darauf beruhen alle Mißverständnisse, denen die Erscheinung Nietzsches noch immer begegnet. Dem Ausgang des eigentlichen Mittelalters folgen, in der Tiefe betrachtet, nur zwei Ereignisse: die Reformation und die Gegenreformation. Was an diese beiden Bewegungen sich anschließt, und was scheinbar eine „neue Zeit" heraufführt, Aufklärung und Romantik, wiederholen lediglich diese beiden Bewegungen: die Aufklärung ist eine Tochter der Reformation (mit einem Überwiegen des schwärmerischen Elements), die Romantik bedeutet das Wiederaufleben der Gegenreformation. (Ich spreche hier nicht von jener beinahe heidnischen „Heidelberger Romantik", die ich in meiner Bachofen-Einleitung geschildert habe, sondern von der Romantik als einer geistig-politischen Bewegung Europas, die die Restauration des christlichen Staates zum Ziele hatte und noch hat.) Man wende nicht die deutsche Klassik ein: diese Klassik ist nur ein Augenblick zwischen Aufklärung und Romantik, ein subjektives Ereignis, kein geistig-politisches, ein Ereignis der Form, nicht ein Ereignis in der Wirklichkeit der Dinge, daher auch folgenlos und ohne umgestaltende Kraft. Das deutsche Bürgertum, das dieses Ereignis für ein reales und geschichtliches genommen hat, bricht nicht zufällig heute zusammen ... Nietzsche bedeutet das Ende des Mittelalters heißt: er ist weder Aufklärer noch Romantiker. Er steht jenseits der Parteien und wird daher weder von den Epigonen der einen noch der andern verstanden. Die Anhänger der Romantik, die Verteidiger des christlich-germanischen Staates, empfinden ihn als Abgefallenen und Auf-

rührer, im besten Falle als tragischen Revolutionär; die zur Partei der Aufklärung Gehörigen reklamieren ihn gerade deshalb als den ihrigen, als einen Bannerträger des Fortschritts, als europäischen Stilisten und Freigeist. Wenn aber etwas mit jedem Griff in sein Werk bewiesen werden kann, dann ist es dies, daß beide irren: er ist weder ein beliebiger Gottesleugner und Revolutionär — dazu ist sein Bewußtsein des historischen Augenblicks zu scharf, seine realistische Besonnenheit zu groß — noch ist er Aufklärer in irgendeiner Gestalt, Moralist, Humanitarier oder Pazifist. Mit Wucht wirft er sich gegen die ästhetische und politische Romantik. Im Demokratismus jedoch sah er seinen eigentlichen Gegner. Denn hier erkannte er unter der Hülle wissenschaftlicher und politischer Schlagworte die modernere und daher gefährlichere Form des Christentums.

So weit die christliche Kultur des Abendlandes reicht, so weit reicht auch die offizielle Geltung des Begriffs der Liebe und der daraus abgeleiteten Begriffe des Mitleids und der Duldung. Die Bedeutung der Aufklärung beruht darauf, daß durch sie der Begriff der caritas ins Weltliche übertragen wurde. Gegen Rousseau, gegen das Jahrhundert der Aufklärung mit seinem intellektuell-moralischen Optimismus, mit seinem sentimentalen Glauben an die Harmonie von Vernunft, Tugend und Glück, mit seiner tendenziösen Philosophie der Toleranz hat Nietzsche sein Leben lang am heftigsten gekämpft. Im Grunde, so lautet eine Aufzeichnung des „Willens zur Macht", führen wir guten Europäer einen Krieg gegen das 18. Jahrhundert. (Wille zur Macht, 117.) Dieser Krieg gegen das 18. Jahrhundert ist aber nur die negative Seite der Philosophie des Willens zur Macht. Man hat bisher das Vorfeld der Zerstörung zu einseitig beachtet, man hat die Kämpferposition Nietzsches isoliert gesehen, ohne Be-

ziehung auf die gewaltige Metaphysik des Hintergrundes. Selbst der „Zarathustra" sollte nur eine Vorbereitung auf das metaphysische Hauptwerk sein! Dieses Hauptwerk stellt die Welt in präzisen Visionen vor uns hin. Der „Wille zur Macht" ist ein echtes philosophisches System, ein strenger Zusammenhang von Gedanken — aber die „Strenge" ist hier nicht in der logischen Verkettung der Teile untereinander zu suchen, sondern in der inneren Geschlossenheit und Folgerichtigkeit des Ganzen. Nietzsche dachte intuitiv, jeder seiner Einfälle ist eine Anschauung, jeder seiner Begriffe kommt aus dem Herzen, jeder seiner Gedanken ist ein Funke aus dem nämlichen glühenden Zentrum. Das Arbeiten Nietzsches war ein Sammeln solcher Funken. Wenn er von seinen einsamen Gängen zurückkehrte, oder auch unterwegs, schrieb er mit fliegendem Stift seine Intuitionen nieder. Das Weitere war nur noch eine Redaktion. Probleme, die man in Käfige einsperrt und alle Tage füttert, um sie zu beobachten, kannte Nietzsche nicht. Wenn man sein Werk beurteilen will, dann muß man die logische Arbeit der Zusammenfügung, zu der er keine Zeit hatte, selbst übernehmen. Entscheidend für die Beurteilung kann nicht die formale Vollendung sein, sondern nur der innere Zusammenhang der Begriffe. Die vorsokratischen Philosophen haben auch keine ausgearbeiteten Systeme hinterlassen. Ausschlaggebend muß sein, daß der Zusammenhang der Begriffe vorhanden ist und jederzeit zu logischer Deutlichkeit gebracht werden kann.

Ungekannt ist diese Philosophie, ungekannt selbst ihr Name. Nietzsche selber lag es nahe, von einer „dionysischen" Philosophie zu reden. Aber sein philosophisches Hauptwerk und seine Lehre wird richtiger nach einem griechischen Philosophen benannt, der wirklich gelebt hat, als nach einem Gotte, den ein Philosoph in der Not erfand:

nicht dionysisch, sondern heraklitisch nennen wir das Bild der Welt, das Nietzsche geschaut hat. Es ist dies eine Welt, die niemals ruht, die Werden ist durch und durch; Werden aber bedeutet Kämpfen und Siegen. Heraklit von Ephesus, von dem das Wort stammt: „Der Kampf ist der Vater aller Dinge", war der Denker, den Nietzsche von Anfang an als Urverwandten empfand, den er zu allen Zeiten seines Lebens am meisten verehrt hat. Die Welt und den Menschen heraklitisch sehen, heißt für ihn, sie sehen wie sie sind: unerschöpft und unerschöpfbar, aus der Tiefe des Unerkannten schaffend und gebärend, Gestalten erzeugend, die nach einem Gesetze ewiger Gerechtigkeit aus dem Mischkruge des Daseins hervorgehen, sich bekämpfen, in diesem Kampfe sich behaupten oder untergehen. Will man eine Formel für diese Weltansicht, so möge man sie heroischen Realismus heißen.

# I. Der Philosoph

## 1. Realismus

„Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich Euch zu sagen: Übermensch.

Gott ist eine Mutmaßung; aber ich will, daß Euer Mutmaßen nicht weiter reiche als Euer schaffender Wille.

Könntet Ihr einen Gott schaffen? — So schweigt mir doch von allen Göttern! Wohl aber könntet Ihr den Übermenschen schaffen.“

Auf den glückseligen Inseln.

Nietzsche ist der erste große Philosoph des Realismus. Es ist dabei nicht an irgendeinen Begriffsrealismus zu denken, auch nicht an einen Empirismus oder Sensualismus irgendwelcher Art — wie weit liegt Feuerbach hinter Nietzsche! —, es ist ein Realismus eigenen Ursprungs, ein Realismus, mit dem ein neuer Abschnitt in der europäischen Philosophie beginnt. Dieser Realismus stammt aus der letzten Tiefe Nietzsches, daher, woher auch der Begriff des Übermenschen stammt. Denn der Übermensch ist eine realistische Konzeption, er gibt der Erde einen Sinn. „Der Übermensch ist der Sinn der Erde.“ (Zarathustras Vorrede.) Von „überirdischen Hoffnungen“ soll uns dieser Begriff zurückführen in die Bereiche des Lebens und des Schaffens. „Das Herz der Erde ist von Gold.“ (Zarathustra, Von großen Ereignissen.) Der Begriff Übermensch ist eine Formel für die Haltung heroischen

Diesseitigkeit, eine Haltung, die noch nicht charakterisiert ist, wenn man sagt: „dies Leben zu lieben mit all seinem Leide". Das Herz der Erde ist von Gold: damit ist das große Vertrauen zum Dasein, der Glaube an die Welt zum Ausdruck gebracht, der immer nur Spiegelbild ist eines Glaubens des Einzelnen an sich und seine geschichtliche Sendung.

Die Diesseitigkeit der Philosophie Nietzsches muß mit ihrer heroischen Zielsetzung in eins gesehen werden. Darin besteht der Germanismus Nietzsches, der sich bei ihm nicht nur in der politischen Sphäre ausprägt: diese Philosophie ist heroisch und diesseitig zugleich. Nietzsche ist kein freigeistiger Atheist: er kennt den „gottbildenden Instinkt", ja er gesteht, daß dieser Instinkt mitunter „zur Unzeit" in ihm lebendig werde. (Wille zur Macht, 1038.) Er versagt sich diesem Instinkt. Es ist etwas in ihm, das ihm verbietet, heute von Gott zu reden. Gott: das bedeutet heute die Entwürdigung des Menschen, die Verschuldung seines Willens, die Aufhebung aller Tugenden. Darum muß Zarathustra ein Gottloser sein: weil die Erde wiedergewonnen werden muß. „Tausend Pfade gibt es, die noch nie gegangen sind, tausend Gesundheiten und verborgene Eilande des Lebens. Unerschöpft und unentdeckt ist immer noch Mensch und Menschen-Erde. — Wachet und horcht, Ihr Einsamen! Von der Zukunft her kommen Winde mit heimlichem Flügelschlagen; und an feine Ohren ergeht gute Botschaft. — Tot sind alle Götter: nun wollen wir, daß der Übermensch lebe." (Von der schenkenden Tugend.)

Zum Kampf um die Erde zieht Zarathustra aus, heroisch ist sein Unterfangen, heroisch seine Seele. „Was für Eigenschaften man haben muß, um Gott zu entbehren, — was

für welche, um die ‚Religion des Kreuzes'? Mut, Strenge des Kopfes, Stolz, Unabhängigkeit und Härte, Entschlossenheit, keine Grübelei." Im Zeitalter der Wissenschaft macht es die Ehre des Mannes aus, nicht an Gott zu glauben; das Gewissen, die Redlichkeit fordern es von ihm. Die aus dem Gottesglauben erwachsene europäische Moral selber wendet sich auf ihrem Höhepunkte gegen diesen Glauben.

Nietzsches Realismus ist eine Folgerung der Wahrhaftigkeit und des Mutes. Auf seiner Fahne steht geschrieben: Der Irrtum ist eine Feigheit. (Wille zur Macht, 1041.)

Als ein Held, als ein einsamer Kämpfer, der vom Schicksal auf einen Posten gestellt ist, den alle für verloren halten, findet Nietzsche seine Philosophie. Es war vielleicht nur einer unter seinen Zeitgenossen, der sich selber ähnlich empfand — der Philosoph des neuen Realismus hat nicht zufällig mit diesem Einen gerungen wie mit kaum einem andern. In den Aufzeichnungen, die sich Nietzsches Freund, der Kirchenhistoriker Franz Overbeck machte und worin er die Unvereinbarkeit des Christentums mit der modernen wissenschaftlichen Kultur darzutun sich bemühte, findet sich auch ein Abschnitt über die Religion Bismarcks. Da lesen wir: „Über seine Religion hat Bismarck in der Regel und mit der dem großen Menschen eigenen Treue gegen sich selbst stolz geschwiegen — am ausdrucksvollsten in seinen ‚Gedanken und Erinnerungen'." Eine Andeutung dieser verschwiegenen Religiosität findet Overbeck in dem Briefe, den Bismarck bei seinem Eintritt in den diplomatischen Dienst (1851) an seine Gattin geschrieben hat: „Ich bin Gottes Soldat. Wo er mich hinschickt, da muß ich gehen, und ich glaube, daß er mich schickt und mein Leben zuschnitzt, wie Er es braucht." Hier können wir, fügt Overbeck hinzu, in die Wurzeln seiner

Religiosität blicken — „seine Religion saß im Boden seines Selbstgefühls ..." (Franz Overbeck, „Christentum und Kultur". Aus dem Nachlaß herausgegeben von C. A. Bernoulli. Basel 1919. S. 153f.) Es ist dies das Selbstgefühl heroischer Naturen, das eins ist mit dem Gefühl des Schicksals. Aus dem nämlichen Selbstgefühl und Selbstbewußtsein ist Nietzsches „Ecce homo" entsprungen.

„Aus der uns bekannten Welt ist der humanitäre Gott nicht nachzuweisen: so weit kann man euch heute zwingen und treiben. Aber welchen Schluß zieht ihr daraus? ‚Er ist uns nicht nachweisbar': Skepsis der Erkenntnis. Ihr Alle fürchtet den Schluß; ‚aus der uns bekannten Welt würde ein ganz anderer Gott nachweisbar sein, ein solcher, der zum mindesten nicht humanitär ist' — — und, kurz und gut, ihr haltet euren Gott fest und erfindet für ihn eine Welt, die uns nicht bekannt ist." (Wille zur Macht, 1036.)

Es ist das Pathos der Erkenntnis, das Nietzsche antreibt, den „Tod Gottes" zu verkünden. Die Welt, in der wir leben, und der christliche Gott stehen miteinander in Widerspruch — also muß die Welt und das Erkennen nachgeben, schließt der moderne Mensch. Also muß die Vorstellung von Gott nachgeben — schließt Nietzsche. Er will die Welt von dem Fluche befreien, der auf ihr liegt. Durch die Philosophen ist dieser Fluch auf die Formel gebracht worden: die Welt, mit der wir zu tun haben, ist eine Welt der Täuschung und des Truges; hinter ihr liegt die Welt der Dinge an sich, die wahre Welt. Jene ist eine Welt der Sinne, des Scheins und des Werdens, diese ist eine Welt der Vernunft, der Wahrheit und des Seins. Die „wahre Welt" als eine Erdichtung zu entlarven — das ist Nietzsches Anliegen als philosophischer Denker.

## 2. Sein und Werden

Die Wiederherstellung der wirklichen Welt, eine restitutio in integrum in jedem Sinne, ist die Aufgabe. Nietzsche bekämpft den Eleatismus, dessen größter Verbreiter Platon war. „Christentum ist Platonismus fürs Volk", sagt die Vorrede zu „Jenseits von Gut und Böse". Von den älteren Hellenen ist Platon getrennt durch den Mangel an „Mut vor der Realität". „Platon ist ein Feigling vor der Realität — folglich flüchtet er ins Ideal." („Götzendämmerung.) Seit Platon eignet den Philosophen ein Mangel an historischem Sinn, d. h. ein Mangel der Vorstellung des Werdens. Sie sehen alles starr, seiend; sie glauben einer Sache eine Ehre anzutun, wenn sie dieselbe „enthistorisieren", sub specie aeterni zu betrachten sich bemühen, kurz, wenn sie dieselbe mumifizieren. Das ist ihr „Ägyptizismus". Platon ist von den griechischen Grundinstinkten abgeirrt, er ist orientalischen Einflüssen unterlegen, indem er aus dem Philosophen einen „Begriffs-Götzendiener", d. h. eine Abart des Priesters machte. Die Sinne, „die auch sonst so unmoralisch sind", betrügen uns über die wahre Welt: daher setzen die Philosophen eine Welt der Ideen an ihre Stelle. (Götzendämmerung.)

„Ich nehme, mit hoher Ehrerbietung, den Namen Heraklits beiseite. Wenn das andre Philosophenvolk das Zeugnis der Sinne verwarf, weil dieselben Vielheit und Veränderung zeigten, verwarf er deren Zeugnis, weil sie die Dinge zeigten, als ob sie Dauer und Einheit hätten." Auch Heraklit tat damit den Sinnen unrecht: die Sinne lügen überhaupt nicht. Wir legen erst die Lüge in sie hinein, z. B. die Lüge der Einheit, der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer. Gerade die „Vernunft", auf die wir so stolz sind, ist die Ursache, daß wir das Zeugnis der Sinne

fälschen. Die Sinne zeigen uns das Werden, das Vergehen, den Wechsel — das aber ist die Wirklichkeit. Also lügen sie nicht. „Aber damit wird Heraklit ewig recht behalten, daß das Sein eine leere Fiktion ist. Die ‚scheinbare Welt' ist die einzige: die ‚wahre Welt' ist nur hinzugelogen..." (Ebendaselbst.)

Nietzsche nimmt Partei für den „Irrtum" der Sinne und des Werdens gegen die Wahrheit der Vernunft und des Seins. Es hat seiner großartigen Konzeption unendlich geschadet, daß er bei der Darstellung seines Grundgedankens von dieser Entgegensetzung nicht loskam. Denn dies führte dazu, daß er stets vom „Irrtum" sprach, wo er die Wahrheit meinte. Dieser Umstand hat es verschuldet, daß man in ihm einen Skeptiker, einen Relativisten, einen Philosophen des „als ob" sehen konnte. Wer seine Philosophie verstehen will, muß von der polemischen Form mancher Hauptbegriffe zu abstrahieren wissen. Wenn Nietzsche für den Irrtum Partei nimmt, so meint er den „Irrtum", d. h. es ist das gemeint, was die idealistischen Philosophen für Irrtum erklären. Das ist aber gerade die Wahrheit! Durch unsere Sinne haben wir einen Zugang zu der Welt an sich. Unser Leib erkennt die Dinge, wie sie an sich selbst sind, weil er selber ein Ding an sich ist.

An unzähligen Stellen seiner Werke hat Nietzsche auf den antichristlichen, antiplatonischen, antiidealistischen Grundcharakter seiner Lehre hingewiesen. Unsere ganze Philosophie, sagt er, hat Theologenblut im Leibe. Theologeninstinkt und Theologenhochmut sind überall am Werke, wo man ein Recht in Anspruch nimmt, „zur Wirklichkeit überlegen und fremd zu blicken". Der Idealist hat, ganz wie der Priester, alle großen Begriffe in der Hand und spielt sie nun gegen die Sinne und das Wissen aus. (Antichrist, 8.) Das Christentum ist eine Form der Todfeindschaft gegen

die Realität. (Antichrist, 27; dazu 30; 47.) Der Idealismus ist der Erbe des Christentums: der Idealist ergreift vor der Realität die Flucht. (Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin.) Es ist die dem Christentum entstammende Moral, die „Circe der Philosophen", welche die Denker in die Irre führt. Es kam ihnen immer darauf an, die Freiheit des Willens zu retten, den Menschen verantwortlich zu sehen. Hinter diesem Wunsche lauert ein „Instinkt des Strafen- und Richtenwollens" — die Psychologie des freien Willens ist eine Erfindung der Priester. Sie beruht auf einer falschen Auslegung dessen, was in uns vorgeht, wenn wir etwas „wollen". Wir glauben Ursache zu sein, wenn wir wollen, wir meinen da „die Ursächlichkeit auf der Tat zu ertappen". Für den Täter aber halten wir unser Bewußtsein, den „Geist", unser Ich, das „Subjekt". Eine solche Behauptung würde freilich voraussetzen, daß unser Wille, unser Bewußtsein *etwas zu bewegen* vermag. Aber das ist ein Irrtum! Der Wille bewegt nichts, er begleitet bloß Vorgänge, er kann auch fehlen. (Götzendämmerung.) Wird dies nicht erkannt, dann werden alle Vorgänge als ein Tun aufgefaßt (ein Tun des Menschen oder Gottes), alles Geschehen wird zu einem Tun, d. h. es wird Folge eines Willens und verliert damit seine Unschuld. An der Stelle des wirklichen Flusses des Geschehens glauben wir nun „Dinge" zu sehen — die doch nur Gebilde unseres Bewußtseins sind, welches seine eigene Identität in den Fluß des Geschehens hinausverlegt, das „Dinge" schafft, die es gar nicht gibt. Das ruhende, „seiende" Ding ist eine Fiktion, eine Fiktion des Bewußtseins. Es gibt keine identischen Dinge, alles ist im Fluß. Das mit sich selbst identische Bewußtsein schafft diese Dinge nach seinem Bilde. *Wir* sind es, die das Ding, d. h. das stets *gleiche* Ding, das Subjekt und das Prädikat, das Tun und das

Objekt, die Substanz und die Form geschaffen haben. „Die Welt erscheint uns logisch, weil wir sie erst logisiert haben." (Wille zur Macht, 521.)

Im Grunde ist dies die Lehre Kants: der Verstand schreibt der Natur die Gesetze vor. Aber mit einem entscheidenden Unterschiede. Kant glaubte, daß der Fluß des Geschehens ordnungslos, sinnlos und wertlos sei, daß erst die Kategorien des Verstandes das in Raum und Zeit gefaßte Empfindungsmaterial formen und dadurch Sinn und Ordnung schaffen. Nietzsche dagegen sucht die Logisierung, die wir mit der Welt vornehmen, als eine mit unserer Existenz gesetzte Notwendigkeit, als eine Art Dichtung unserer Vorstellungskraft zu erweisen. Die logische Bearbeitung der Wirklichkeit ist lediglich eine Bedingung dafür, daß wir in dieser Welt zu leben, uns in ihr zurechtzufinden vermögen. Zwar ist auch Kant von dieser Meinung nicht weit entfernt: er betont in der „Kritik der Urteilskraft" immer wieder, daß es lediglich „unser" (menschlicher) Verstand sei, von dem die Kritik handle. Aber der Gegensatz liegt darin, daß Kant alles Erkennen auf dem Wege von den Sinnen weg sucht, während für Nietzsche die Sinne, der Leib das eigentliche Organon des Erkennens sind. Daher kann er wohl die Logisierung der Welt als unsere Leistung anerkennen, aber er muß diese Leistung anders bewerten als Kant. Das Bewußtsein stellt uns, sagt Nietzsche, eine „Welt der identischen Fälle" vor — gerade damit jedoch entfernt es uns von der Wirklichkeit. Denkend fixieren wir nicht die „wahre" Welt als einen Zusammenhang von Begriffen, Gattungen, Formen, Zwecken, Gesetzen, sondern wir machen uns dabei lediglich eine Welt zurecht, bei der unsere Existenz ermöglicht wird. „Wir schaffen damit eine Welt, die berechenbar, vereinfacht, verständlich usw. für uns ist." Formen, Gattungen, Gesetze,

Ideen, Zwecke sind Fiktionen; wir müssen uns hüten, ihnen eine „falsche Realität" unterzuschieben. Denn dann bilden wir uns ein, das Geschehen „gehorche" diesen Formen, Gesetzen und Ideen, während es doch selbstherrlich und unschuldig ist! Wir tragen eine künstliche Scheidung in das Geschehen hinein, eine Scheidung zwischen dem, was tut, und dem, wonach das Tun sich richtet — aber dieser Trennung des was und des wonach entspricht kein Tatbestand. Sie ist erfunden, damit wir etwas Dauerndes in das Geschehen hineinsehen können, denn die Form, das Gesetz gilt als etwas Dauerndes und deshalb Wertvolleres. Aber die Form ist bloß von uns erfunden — unter allen Formen fließt das Leben unablässig fort, und wenn noch so oft „dieselbe Form erreicht wird", so bedeutet das nicht, daß es dieselbe Form ist — sondern es erscheint immer etwas Neues. (Wille zur Macht, 521.)

Diesen Aspekt gilt es festzuhalten: es gibt nichts Bleibendes in der wirklichen Welt, an das wir uns klammern könnten, unaufhaltsam rauscht der Strom des Geschehens durch uns hindurch und an uns vorüber. Diese Welt ist eine Welt des Vergehens. Es gehört Kraft dazu, den Anblick dieses Geschehens auszuhalten. Aus einem Nachlassen dieser Kraft entspringt das Bild der von stehenden Formen erfüllten, „seienden" Welt. Wer die Kraft in sich fühlt, sich in dem großen Werden und Vergehen zu behaupten, indem er das Stück Welt um sich herum organisiert, der hält den Blick in das Werden aus. Wer diese Kraft nicht in sich fühlt, der versucht einen an sich seienden Sinn in das Werden zu legen — denn dann braucht er ihn nicht zu schaffen. Die heraklitische Welt ist also das Widerspiel eines starken Willens: „Wer seinen Willen nicht in die Dinge zu legen vermag, der Willens- und Kraftlose, der legt wenigstens noch einen Sinn hinein,

d. h. den Glauben, daß schon ein Wille darin sei. — Es ist ein Gradmesser von Willenskraft, wieweit man des Sinnes in den Dingen entbehren kann, wieweit man in einer sinnlosen Welt zu leben aushält: weil man ein kleines Stück von ihr selbst organisiert." (Wille zur Macht, 585.)

Von diesem Gipfel tun wir einen Blick auf die letzten Spitzen der Gedankenlandschaft Nietzsches. Er hat als Schüler Heraklits die Welt des Seienden vernichtet; er hat nachgewiesen, daß es ein Nachlassen der bauenden Kraft bedeutet, wenn man einen Willen, einen Zweck an sich in das Geschehen legt, wenn man einen Gott annimmt, der dem Geschehen einen Sinn gibt: damit aber hat er alle Werte umgewendet, er hat das Werden, die „scheinbare Welt" als die einzige gutgeheißen, bejaht, vergöttlicht. Was ist nun die Wahrheit, der Wille zur Wahrheit? Wahrheit kann nicht ein Bewußtwerden von Etwas sein, das an sich fest und bestimmt wäre, das wir nur aufzunehmen, aufzufassen hätten. Wahrheit gibt es nur für uns, insoweit wir in dem ewig Fließenden etwas festsetzen, Grenzen schaffen, definieren. „Der Wille zur Wahrheit ist ein Fest-machen, ein Wahr-Dauerhaft-machen, ein Aus-dem-Auge-schaffen jenes falschen Charakters, eine Umdeutung desselben ins Seiende. ‚Wahrheit' ist somit nicht etwas, das da wäre und das aufzufinden, zu entdecken wäre, — sondern etwas, das zu schaffen ist und das den Namen für einen Prozeß abgibt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinzulegen, als ein processus in infinitum, ein aktives Bestimmen, — nicht ein Bewußtwerden von etwas, das an sich fest und bestimmt wäre. Es ist ein Wort für den ‚Willen zur Macht'. — Das Leben ist auf die Voraussetzung eines Glaubens

an Dauerndes und Regulär-Wiederkehrendes gegründet; je mächtiger das Leben, um so breiter muß die erratbare, gleichsam seiend gemachte Welt sein." (Wille zur Macht, 552.)

## 3. Bewußtsein und Leben

Was haben wir uns unter einem „aktiven Bestimmen", einem „Überwältigen" und „Schaffen" vorzustellen? Die Frage führt in den Mittelpunkt von Nietzsches Erkenntnislehre. Nicht das Bewußtsein bestimmt und schafft, es ist der Leib, der dies tut. Er ist von älterem Adel als das Bewußtsein, auch in bezug auf das Erkennen. Alle Irrtümer der bisherigen Erkenntnistheorie beruhen darauf, daß man die Erkenntnisfunktion der Bewußtseinseinheit zugeschrieben hat, während sie doch der Einheit des Leibes zugehört. Der Mensch fühlt sich als Einheit, bevor er sich als einer Einheit bewußt wird. Wenn ich etwas von einer Einheit in mir habe, sagt Nietzsche, so liegt sie gewiß nicht in dem bewußten Ich und dem Fühlen, Wollen, Denken, sondern woanders: in der erhaltenden, aneignenden, ausscheidenden, überwachenden Klugheit meines ganzen Organismus, von dem mein bewußtes Ich nur ein Werkzeug ist. Das Ich-Gefühl darf nicht verwechselt werden mit dem „organischen Einheitsgefühl". Die Ordnung, die wir durch unsere Begriffe hervorbringen, darf nicht verwechselt werden mit der viel älteren Ordnung, die durch die Tätigkeit des beseelten Leibes um uns entsteht. „Wir sind gestaltenschaffende Wesen gewesen, lange bevor wir Begriffe schufen." Der Begriff ist später als die Gestalt, der Abstraktion geht das Bild voraus. „Der Mensch ist ein Formen und Rhythmen bildendes Geschöpf; er ist in nichts besser geübt, und es scheint,

daß er an nichts mehr Lust hat als am Erfinden von Gestalten." Unser Wahrnehmen ist ein ursprüngliches Aneignen; das wesentliche Geschehen darin ist ein Handeln, ja ein Formen-Aufzwingen. Wir sind bis auf den Grund unseres Wahrnehmens hinab aktiv, „von ‚Eindrücken' reden nur die Oberflächlichen". Abweisend, auswählend, zurechtformend erkennt der Mensch. „Es ist etwas Aktives daran, daß wir einen Reiz überhaupt annehmen und daß wir ihn als solchen Reiz annehmen. Dieser Aktivität ist es zu eigen, nicht nur Formen, Rhythmen und Aufeinanderfolgen der Formen zu setzen, sondern auch das geschaffene Gebilde in bezug auf Einverleibung oder Abweisung abzuschätzen. So entsteht unsre Welt, unsre ganze Welt"; und dieser uns allein zugehörigen, von uns erst geschaffenen Welt entspricht kein Ansich der Dinge, sondern sie selber ist unsre einzige Wirklichkeit. Das Erkennen ist eine Äußerung der organischen Grundfunktion des Triebes der Assimilation. Das Wesen der Abstraktion besteht nicht in einem Weglassen, sondern vielmehr in einem Unterstreichen, Hervorheben und Verstärken.

Die Tätigkeit des Bewußtseins wird von Nietzsche nicht geleugnet. Sie wird von ihm auch in einer Weise beschrieben, daß der Unterschied dieser Tätigkeit gegenüber der erkennenden Grundfunktion deutlich wird. Die Logik, sagt er, ist geknüpft an die Bedingung: „gesetzt es gibt identische Fälle". Daraus zieht Nietzsche aber nicht den Schluß, daß es noch eine andere Art des aktiven Bestimmens, des Überwältigens und Formenschaffens gebe als die organisch-sinnliche, er läßt sich vielmehr zu der Behauptung fortreißen: durch diese Voraussetzung werde die Wirklichkeit „gefälscht". Eine „Fälschung" könnte ja auch das sinnliche Bilderschaffen heißen! Das Wort hat keinen Sinn, da es ja keine „wahre" Welt gibt. Hier wird

Nietzsche durch den Wunsch verführt, das von andern Philosophen so maßlos überschätzte Bewußtsein gänzlich zu unterdrücken. Er müßte zwei Arten der Abstraktion anerkennen, zwei Arten der Einheit, zwei verschiedene Grundfunktionen des Erkennens. Aber er streift wohl die Einsicht, daß Denken ein Analysieren ist im Gegensatz zum „Gestalten", er gelangt jedoch nicht zu ihr. Statt dessen neigt er dazu, die „kleine Vernunft", also das, was wir gewöhnlich Verstand oder Vernunft nennen, sich aus der „großen Vernunft" des Leibes hervorgehend zu denken. Die Einheit des Bewußtseins wäre demnach nur ein Abkömmling des organischen Einheitsgefühls. Ich führe diesen Irrtum unter anderm auf den gewaltigen Eindruck zurück, den Darwin auf Nietzsche gemacht hat. Dieser Irrtum ist die Quelle seines Biologismus, d. h. der Tendenz, alles, einschließlich des Bewußtseins auf Lebensvorgänge zurückzuführen. Das Bewußtsein ist jedoch nicht als eine Funktion des Lebens zu verstehen, es ist von anderer Art als das Leben. Nur wenn das Bewußtsein etwas anderes ist als das Leben, nur wenn es dem Strom des Geschehens entgegensteht, kann es überhaupt ein Erkennen geben. Auch diesen Gedanken hat Nietzsche gestreift, aber er hat ihn nicht entwickelt. Es kommt ihm alles darauf an, den Leib und seine Bedeutung auch für das Erkennen in seine Rechte einzusetzen. „Wer einigermaßen sich vom Leibe eine Vorstellung geschaffen hat, — wie viele Systeme da zugleich arbeiten, wieviel füreinander und gegeneinander getan wird, wieviel Feinheit in der Ausgleichung usw. da ist — der wird urteilen, daß alles Bewußtsein, dagegen gerechnet, etwas Armes und Enges ist: daß kein Geist nur annähernd ausreicht für das, was vom Geiste hier zu leisten wäre ..." Also müssen wir, schließt er, die Rangordnung umdrehen, alles Bewußte ist nur

ein zweitwichtiges, das Geistige ist nur eine „Zeichensprache des Leibes".

Die Welt des Geistes wäre demnach eine symbolische Darstellung der Welt des Leibes. Daneben hat Nietzsche noch eine andere Auffassung, wonach der Geist als ein Mittel und Werkzeug im Dienst des höheren Lebens, der Erhöhung des Lebens anzusehen ist. (Wille zur Macht, 664.) Zwei Gedanken stehen sich hier gegenüber: das Geistige als Symbol und der Geist als Werkzeug des Leibes. Nur in der zweiten Ansicht kommt das heraus, worauf es Nietzsche eigentlich ankommt: die Herabsetzung des bewußten Geistes zugunsten der unbewußten Tätigkeit des Leibes. Diese Tendenz gipfelt in der Feststellung, daß alles bewußte Tun unvollkommener ist als das unbewußte. „Alles vollkommne Tun ist gerade unbewußt und nicht mehr gewollt; das Bewußtsein drückt einen unvollkommnen und oft krankhaften Personalzustand aus." (Wille zur Macht, 289.)

Diese Erkenntnislehre ist charakterisiert durch die Wendung gegen das Bewußtsein. Das Bewußtsein ist von manchen Philosophen in seiner Bedeutung übersehen worden; bei Nietzsche liegt kein Übersehen, sondern eine Wendung gegen das Bewußtsein vor. Er läßt eine andere Einheit an die Stelle der Bewußtseinseinheit treten und führt diesen Grundgedanken auch wirklich durch. Hinter der Wendung steht seine ganze Weltanschauung, seine Weltverklärung. Gegen die „priesterlichen und metaphysischen Verketzerungen" der Sinne (Wille zur Macht, 820) ist diese realistische Erkenntnislehre gerichtet, die an Stelle der Kantischen „Einheit der Apperzeption" den ganzen menschlichen Leib setzt. Dieser Leib ist mehr als ein Kunstwerk, er ist ein Künstler, eine Formen und Rhythmen schaffende Einheit. Nietzsche entwickelt die gesamte

Erkenntnislehre gleichsam aus einer transzendentalen Ästhetik des Leibes — die transzendentale Logik tritt völlig zurück. Man glaube aber nicht, deshalb diese Erkenntnislehre als einen Ästhetizismus abtun zu können! Was das erkennende Schaffen des Leibes mit der Kunst verbindet, das sind die Sinne und das Gestalten. Daraus folgt nicht, daß das Erkennen „nur" ein künstlerischer Prozeß sei (wenn auch Nietzsches Zurücksetzung der Logik zu einem solchen Schluß verleiten könnte), sondern es folgt, daß im Bau des Leibes, in der Tätigkeit des Künstlers und in der Tätigkeit des Erkennens dieselbe organisierende Kraft sich äußert. Nietzsche spricht seine Sympathie für die Künstler laut und deutlich aus, aber nur, weil sie mehr recht haben als die idealistischen Philosophen. „In der Hauptsache gebe ich den Künstlern mehr recht als allen Philosophen bisher: sie verloren die große Spur nicht, auf der das Leben geht, sie liebten die Dinge ‚dieser Welt', — sie liebten ihre Sinne." (Wille zur Macht, 820.)

Philosophiegeschichtlich gesehen bedeutet Nietzsches Wendung gegen das Bewußtsein den nachdrücklichsten Angriff auf den Cartesianismus der neueren Philosophie. (Auch in dieser Hinsicht nimmt Nietzsche den Kampf Ludwig Feuerbachs wieder auf.) Descartes ist der Stammvater der idealistischen Philosophie, seit ihm gilt der Satz: die Vorstellung, die wir von unserer Seele haben, ist gewisser und deutlicher als die, welche wir von unserem Körper haben. („Princ. phil." I, 8.) Kant hält diese Unterscheidung nicht aufrecht, aber er geht in der eingeschlagenen Richtung noch weiter, wenn er die äußeren, körperlichen Erscheinungen den inneren psychischen gleichstellt, insofern beide nur Phänomene sind und nichts über die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst aussagen. (Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 68 f.) Die Entfernung, die Des-

cartes zwischen Seele und Körper gelegt hatte, wird von Kant zwischen die Seele und den Körper auf der einen Seite, die Dinge an sich selbst auf der andern gelegt. Nietzsche folgt, ohne es zu wissen, der Kantischen Kritik, wenn er innere und äußere Welt auf eine Stufe stellt und die Phänomenalität der inneren Welt hervorhebt. (Wille zur Macht, 477.) Nur hat das Wort „Phänomenalität" für ihn keinen Sinn mehr, denn er ist kein Idealist. Er will im Grunde nur sagen: die innere Welt hat keinen Vorzug vor der äußeren, es gibt keine Distanzierung von den Dingen an sich, denn es gibt kein Ich mehr, das uns vom Leibe und von der Welt trennte. Wo ein Ich ist, da ist auch ein „Körper" als etwas dem Ich Fremdes. Nicht zufällig aber spricht Nietzsche nicht vom Körper, sondern vom Leibe. Der Körper ist der entseelte Leib, dem die abstrakte Einheit des Bewußtseins gegenübersteht; die Einheit des Leibes dagegen ist der Wille zur Macht. Erst seitdem Descartes die Philosophie des Bewußtseins gegründet hat, gibt es für die Philosophen einen „Körper". Nietzsche hebt die Philosophie des Bewußtseins auf und stellt die Lehre von der Einheit des Leibes wieder her, die im Grunde eine griechische ist. „Wesentlich: vom Leib ausgehen und ihn als Leitfaden zu benutzen. Er ist das viel reichere Phänomen, welches deutlichere Beobachtung zuläßt. Der Glaube an den Leib ist besser festgestellt als der Glaube an den Geist." (Wille zur Macht, 532.)

Nietzsches Erkenntnislehre ist die wichtigste Leistung des Anti-Cartesianismus in der neueren Philosophie. Anti-Cartesianische Gedankengänge sind zwar vor ihm schon oft laut geworden; im Grunde sind alle Empiristen Feinde des Cartesianismus. Nietzsche ist jedoch kein gewöhnlicher Empirist. Sein Realismus beruht nicht auf der Feststellung, daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung beginne,

sondern auf dem Nachweis, daß der Leib eine dem Bewußtsein überlegene Einheit ist. Der Empirist ist durch die cartesische Philosophie widerlegt, bevor er beginnt. Nietzsche dagegen faßt an einer Stelle Fuß, die von der cartesischen Philosophie nicht erreicht wird. Der Gefahr freilich, die allem Anti-Cartesianismus droht, ist er nicht immer entgangen. Wenn die „Seele" aus ihrer Verbindung mit „Gott" gelöst ist, wenn das Bewußtsein nicht mehr die beherrschende Stellung einnimmt, die ihm der Idealist gibt, dann fällt der Mensch in den Kosmos zurück. Die Aufgabe wäre, ihn als kosmisches Wesen zu definieren, ohne ihn im All untergehen zu lassen, ihn im Zusammenhange der Natur zu sehen, ohne sich von der Vorstellung seiner „Kleinheit" im Vergleich mit der Größe der Welt außer ihm zu falschen Folgerungen fortreißen zu lassen. Die Quantität ist ja nicht ausschlaggebend. Für den idealistischen Philosophen ist die überragende Stellung des Menschen innerhalb der körperlichen Welt durch das qualitativ andersartige, unkörperliche Bewußtsein von vornherein gesichert. Sobald aber der Standpunkt des Bewußtseins preisgegeben wird, tritt die Frage auf, was den Menschen von den übrigen Wesen noch unterscheidet. Er, der eben noch der „Herr der Schöpfung" war, wird nun vom Abgrund der Dinge, vom Kreislauf des Werdens und Vergehens verschlungen.

In sehr früher Zeit schon ist Nietzsche diese Konsequenz des Anti-Cartesianismus aufgegangen. Das Nachlaß-Fragment mit dem Titel „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" (1873) beginnt mit den kennzeichnenden Worten: „In irgendeinem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste

Minute der ‚Weltgeschichte': aber doch nur eine Minute." Alle die Folgerungen, die sich aus der Relativierung des Menschen zu einem kosmischen Wesen ergeben, werden hier mit unbarmherziger Konsequenz gezogen. Da der Intellekt nur als ein „Mittel" zur Erhaltung des Individuums angesehen wird, erscheint der Trieb zur Wahrheit als ein Rätsel. Das Rätsel wird dadurch gelöst, daß Nietzsche definiert: „wahrhaft" zu sein heißt in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen. Die Wahrheit wird als eine „Summe von menschlichen Relationen" definiert. Es wird bestritten, daß die Auffassung von der Welt, wie sie der Mensch hat, verglichen mit der des Vogels oder des Insekts, irgendwie „richtiger" genannt werden dürfe, da hierzu jeder Maßstab fehle. Die Vorstellungen des Raumes und der Zeit bringen wir mit derselben Notwendigkeit hervor, mit der die Spinne spinnt; eine andere als unsere Welt kennen wir nicht. — Die Gleichstellung der Weltauffassung des Menschen mit der eines beliebigen Tiers scheint die notwendige Konsequenz jedes Anti-Cartesianismus zu sein. Diese Konsequenz ist von Nietzsche niemals ausführlich widerlegt worden. Aus seiner mittleren Zeit stammt jener ausdrucksvolle Aphorismus (Wandrer, 14), in welchem der Seufzer erklingt: „Unsere Einzigkeit in der Welt! ach, es ist eine gar zu unwahrscheinliche Sache!" — und in welchem der Tropfen Leben in der Welt für den gesamten Charakter des ungeheuren Ozeans von Werden und Vergehen bedeutungslos genannt wird. Ja hier findet sich sogar die Wendung von dem „lebenden Ausschlag" unseres Planeten. „Vielleicht bildet sich die Ameise im Walde ebenso stark ein, daß sie Ziel und Absicht der Existenz des Waldes ist, wie wir dies tun, wenn wir an den Untergang der Menschheit in unserer Phantasie fast unwillkürlich den Erduntergang anknüpfen."

Der Relativismus, der aus diesen Äußerungen spricht, beruht natürlich nicht auf einem Versagen des Nietzscheschen Intellekts, sondern ist tiefer begründet. Es handelt sich hier um das Kardinalproblem der Philosophie, um die Frage nach dem Menschen: wie wird diese Frage von einem Denker beantwortet, der den Blick auf das ewige Werden und Vergehen gerichtet hält? Seht ihr, werden die Anhänger des Cartesianismus rufen, der Mensch und die Wahrheit gehen unter, die Philosophie Nietzsches widerlegt sich selbst! Ein solcher Schluß wäre verfrüht. Vergessen wir nicht, daß Nietzsches Erkenntnislehre uns nur in Fragmenten vorliegt. Wenn wir zu einem Urteil kommen wollen, müssen wir diese Bruchstücke auf ihre Ausdeutbarkeit prüfen: eine solche Prüfung ergibt, daß aus den Ansatzpunkten Nietzsches keineswegs eine relativistische Folgerung gezogen werden muß. Seine Hauptgedanken können angenommen werden, ohne daß darum der Mensch im All untergeht und der Begriff der Wahrheit seinen Sinn verliert. Aus einer Nachlaßaufzeichnung, die aus der Zeit der „Fröhlichen Wissenschaft" stammt und die mit dem Stichwort „Hauptgedanke!" versehen ist, geht hervor, daß Nietzsche sich in manchen Augenblicken zu einer Höhe des objektivistischen Denkens erhoben hat, in der jede relativistische Regung erstarb. Im ersten Teil der erwähnten Notiz wird der Gedanke wiederholt, daß es keine individuelle Wahrheit, nur individuelle Irrtümer gebe, ja das Individuum selber wird ein Irrtum genannt. Dann fährt Nietzsche fort: „Ich unterscheide aber: die eingebildeten Individuen und die wahren ‚Lebenssysteme', deren jeder von uns eins ist; — man wirft beides in eins, während ‚das Individuum' nur eine Summe von bewußten Empfindungen und Irrtümern ist, ein Glaube, ein Stückchen vom wahren Lebens-System oder viele Stückchen zu-

sammengedacht und zusammengefabelt, eine ‚Einheit', die nicht standhält. Wir sind Knospen an einem Baume, — was wissen wir von dem, was im Interesse des Baumes aus uns werden kann! Aber wir haben ein Bewußtsein, als ob wir alles sein wollten und sollten, eine Phantasterei vom ‚Ich' und allem ‚Nicht-Ich'. Aufhören, sich als solches phantastisches ego zu fühlen! Schrittweise lernen, das vermeintliche Individuum abzuwerfen!... Über ‚mich' und ‚dich' hinaus! Kosmisch empfinden!"

Aus dieser Entgegensetzung der „eingebildeten Individuen" und der „wahren Lebenssysteme" folgt eine andere Auffassung vom Menschen als die relativistische, die ja stets das Individuum im Auge hat. Darauf weisen auch die Schlußworte „kosmisch empfinden" hin. „Herrliche Entdeckung: es ist nicht alles unberechenbar, unbestimmt! Es gibt Gesetze, die über das Maß des Individuums hinaus wahr bleiben!" Die Rückführung alles menschlichen Tuns und Treibens, alles Handelns und Erfindens auf Lebensvorgänge muß keine den Menschen vernichtende Vorstellung sein — es kommt darauf an, was man unter „Leben" versteht. Das Leben als kosmische Tatsache betrachtet würde jeder Relativierung Widerstand leisten. Faßt man es freilich nur als empirische Tatsache auf, wie es der Biologe tut, dann muß Nietzsches Philosophie als ein einziger ungeheurer Biologismus erscheinen. Eine solche Deutung wird jedoch vollends unwahrscheinlich, wenn man beachtet, welche Bedeutung dem Begriff „Leben" im übrigen Werk Nietzsches zukommt. Wie aus unzähligen Stellen hervorgeht, bedeutet „Leben" für Nietzsche nicht ein empirisch-physiologisches, sondern ein metaphysisches, ja sogar ein „dionysisches", d. h. göttliches Phänomen.

## 4. Perspektivismus

Wenn es neben Heraklit einen Denker gibt, dem Nietzsches Philosophie nahekommt, dann ist es Leibniz. Das System des Willens zur Macht ist auf einer monadologischen Grundansicht errichtet: die Welt besteht aus einer Summe von Krafteinheiten, aus deren Widerstreit sich in jedem Augenblick ein Gleichgewicht herstellt. Jeder dieser Kraftpunkte konzipiert die Welt seinem eigenen Kraftmaß entsprechend — es gibt daher keine für alle verbindliche „Wahrheit". An die Stelle der statischen Wahrheit für alle tritt ein allgemeiner Dynamismus und Perspektivismus. Die Wahrheit löst sich auf in eine unübersehbare Fülle von Perspektiven einzelner Kraftzentren auf ein Ganzes. Selbst die Leibnizische Definition der Monade als eines „miroir vivant" wird einmal von Nietzsche (ohne Bewußtsein der Entlehnung) angewandt: „wir sind lebendige Spiegelbilder". Im „Nachlaß" findet sich eine Charakteristik von Leibniz, worin dieser beinahe als ein Doppelgänger von Nietzsche erscheint: er wird gefährlich genannt, ein echter Deutscher, der Vordergründe und Vordergrundsphilosophien nötig hat, verwegen und geheimnisvoll.

Leibniz ist der Urheber des Systems der prästabilierten Harmonie: jede Monade ist eine Substanz für sich und doch zugleich von Anbeginn in das universale System der höchsten Weisheit und Güte einbezogen. Sie ist ganz und gar aktive Kraft — niemals aber kommt es zu einem Kampf dieser einzelnen Kräfte, denn die Substanzen berühren sich nicht: sie stehen zueinander in einer vorgeordneten Harmonie.

Bei Nietzsche ist umgekehrt der Kampf die einzige Wirklichkeit; das Gleichgewicht, die Harmonie ist das

Problem. Sein System ist monadologisch, aber nicht harmonistisch. Es bedeutet den ungeheuren Versuch, alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als „ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als einen Kampf" zu begreifen. (Wille zur Macht, 552.) Insofern steht Nietzsches Lehre der Lehre von Leibniz als dem letzten großen Versuch, den christlichen Gott philosophisch zu rechtfertigen, am andern Ende des Diameters gegenüber.

Wir haben zwei Arten von Relativismus zu unterscheiden. Der biologische Relativismus spricht von der „Umwelt" eines bestimmten Lebewesens oder einer Gattung von Lebewesen; er relativiert das Einzelwesen und seine Welt im Hinblick auf die bestehende große Welt. Dieser Relativismus findet sich auch bei Nietzsche, er wird jedoch aufgehoben durch einen tieferen und grundsätzlicheren Relativismus, nach welchem die ganze Welt nichts anderes ist als eine Gesamtheit von Aktionen. Das organische Wesen steht also nicht mehr dem ungeheuren seelenlosen All hilflos und klein gegenüber, sondern sein Leben stellt einen Spezialfall dessen dar, was in der Welt überhaupt sich begibt. Dadurch eröffnet sich die Möglichkeit, daß dem organischen Leben eine eigentümliche Würde zuteil wird: es ist ja denkbar, daß im Organismus das allgemeine Wesen der Welt zur vollkommensten Darstellung gelangt. Daraus würden auch für das Erkenntnisproblem Folgerungen zu ziehen sein. Nietzsche hat diese Folgerungen nicht gezogen; seine Erkenntnislehre ist ein Torso.

Da wir die Welt nur von unserm individuellen Standpunkt aus kennen, verfallen wir in Irrtum über Irrtum, wenn wir unsere Perspektiven für „wahr", d. h. für allgemeinverbindlich halten. „Unsere Welt" ist lauter Schein, sie ist etwas, das von dem Schöpferischen in uns hervor-

gebracht wird. Alles Lebendige hat einen solchen schöpferischen Mittelpunkt, und alles das, was ihm seine „Außenwelt" ist, stellt lediglich die Summe seiner Wertschätzungen dar. Diese Wertschätzungen aber stehen in irgendeinem Verhältnis zu seinen Existenzbedingungen, sie sind „physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben". (Jenseits, 3.)

Jedes Einzelwesen ist von einer „scheinbaren Welt" umgeben, die von seinen Wertschätzungen geschaffen ist. Der Philosoph erkennt auch diese Welt noch als wirklich, d. h. als zur Gesamtwirklichkeit gehörig. Die Unterscheidung einer „wirklichen" und einer „scheinbaren" Welt verliert folglich für ihn ihren Sinn*). Die Einzelexistenzen mit ihren Perspektiven bilden „die Welt".

„Jedes Kraftzentrum hat für den ganzen Rest seine Perspektive, d. h. seine ganz bestimmte Wertung, seine Aktions-Art, seine Widerstands-Art. Die ‚scheinbare Welt' reduziert sich also auf eine spezifische Art von Aktion auf die Welt, ausgehend von einem Zentrum. Nun gibt es gar keine andre Art Aktion: und die ‚Welt' ist nur ein Wort für das Gesamtspiel dieser Aktionen. Die Realität besteht exakt in dieser Partikular-Aktion und -Reaktion

*) Es ist festgestellt worden, daß Nietzsche die Begriffe wirkliche und scheinbare Welt, Perspektivismus und semiotische Erkenntnis dem Buche des Philosophen Gustav Teichmüller entnommen hat, das den Titel führt: „Die wirkliche und die scheinbare Welt." (Vgl. H. Nohl, Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik 1913. S. 106 ff.) Daraus ist jedoch nicht auf eine Abhängigkeit Nietzsches von Teichmüller in sachlicher Beziehung zu schließen. Das erwähnte Buch erschien im Jahre 1882. Schon in dem Fragment über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne vom Jahre 1873 ist ein Relativismus skizziert, der den späteren Perspektivismus Nietzsches im Keime enthält. Zweifellos verdankt Nietzsche Teichmüllers Buch eine nachhaltige Anregung, sachlich kommt er zu entgegengesetzten Resultaten. Seine Bezugnahme auf die Formulierungen Teichmüllers wird den nicht verwundern, der Nietzsches Arbeitsweise kennt: immer ist er auf jemand bezogen, immer ist er im Kampfe.

jedes Einzelnen gegen das Ganze ... Es bleibt kein Schatten von Recht mehr übrig, hier von Schein zu reden ..." (Wille zur Macht, 567.)

Das Seiende ist das auf uns Wirkende, das durch sein Wirken Sich-Beweisende. „Es existiert" heißt: ich fühle mich an ihm als existent.

„Schein" ist für Nietzsche also nur ein Wort für die auf ein Subjekt bezogene Realität, d. h. aber für die „wirkliche und einzige Realität der Dinge". Mit dem Worte Schein wird nichts weiter ausgedrückt als die Unzugänglichkeit dieser Wirklichkeit für die logischen Prozeduren und Distinktionen. Der Schein ist lediglich Schein im Verhältnis zur „logischen Wahrheit", welche nur in einer imaginären Welt möglich ist.

Der Begriff des Scheins ist für Nietzsche daher eine Konsequenz seines Realismus. „Ich setze nicht ‚Schein' in Gegensatz zur Realität, sondern nehme umgekehrt Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative ‚Wahrheits-Welt' widersetzt. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre ‚der Wille zur Macht', nämlich von innen her bezeichnet und nicht von seiner unfaßbaren flüssigen Proteus-Natur aus." „Der Wille zur Macht" schafft die Welt in jedem Augenblick neu, legt sie in jedem Augenblick neu aus. Am mächtigsten erscheint er in den organischen Wesen: „Das Wesentliche der organischen Wesen ist eine neue Auslegung des Geschehens: die perspektivische innere Vielheit, welche selber ein Geschehen ist."

„Der interpretative Charakter alles Geschehens. Es gibt kein Ereignis an sich. Was geschieht, ist eine Gruppe von Erscheinungen, ausgelesen und zusammengefaßt von einem interpretierenden Wesen."

Die Wirklichkeit, die uns etwas angeht, ist also das Ergebnis einer Interpretation. Zu demselben Ergebnis

kommt schließlich auch die Kantische Erkenntniskritik. Bei Kant aber ist es die Vernunft, welche interpretiert, bei Nietzsche ist es die lebendige Kraft. Das bedeutet nicht einen Gradunterschied, sondern einen Wesensunterschied. Denn die Vernunft ist nur eine, und dieser einen Vernunft entspricht die eine Welt der Wissenschaft. Nietzsche dagegen sucht die wirkliche Welt zu verstehen, und er findet, daß es eine Welt ohne spezifische Kräfte, von denen jede ihre spezifische Art zu reagieren hat, nicht gibt: eine Welt ohne Aktion und Reaktion wäre nur ein anderes Wort für das Nichts. (Wille zur Macht, 567.)

Wie ist nun aber in einer solchen Welt noch Erkenntnis möglich? Löst sich hier nicht alles in Aktionen spezifischer, d. h. unerkennbarer Kräfte auf? Jedes Wesen ist schlechthin aktiv, jedes Wesen interpretiert von sich aus, ist also blind gegen die andern: fallen wir auf diesem Wege nicht in den Abgrund des Agnostizismus, der die notwendige Folge tierischer Beschränktheit ist?

Wir stehen vor der Kernfrage der Philosophie des „Willens zur Macht". Das Fragmentarische des Werkes wird an dieser Stelle besonders schmerzlich fühlbar. Immerhin läßt sich mit Hilfe des übrigen Nachlasses eine Antwort Nietzsches rekonstruieren. Man darf niemals vergessen, daß auch auf dem scheinbar so lebensfernen Gebiete der Erkenntniskritik Nietzsche stets einen Gegner im Auge hat. Ist dieser Gegner der logische Idealismus und Optimismus, so muß durch Nietzsche der Relativismus hervorgetrieben werden. Dieser Relativismus entspringt nicht einer Verzweiflung an der Möglichkeit des Erkennens, sondern er ist eine Reaktion der Redlichkeit auf die Falschheiten der Bewußtseinsphilosophie. Die Philosophie des Bewußtseins hat die Welt logisiert, sie hat ein Netz von Begriffen über die Wirklichkeit gelegt und dadurch diese

unseren Blicken entzogen. An die Stelle des ewigen Werdens hat sie ein fiktives, starres Sein gesetzt. Es gibt in der logisch zurechtgemachten Welt nur Verhältnisse *an sich*, Abhängigkeitsverhältnisse, die in den sogenannten „Naturgesetzen" ihre Formulierung finden. Wenn zwei Erscheinungen unabänderlich aufeinanderfolgen, nehmen wir ein gesetzliches Verhältnis zwischen ihnen an, und unvermerkt tritt uns dieses Verhältnis, dieses „Gesetz" an die Stelle der *Wirklichkeit* dieser beiden Erscheinungen und ihrer Aufeinanderfolge. Wir substituieren der Wirklichkeit eine Verhältnisformel und glauben nun auf Grund dieser Formel das nächste Mal das „gleiche Phänomen" zu sehen. Damit aber haben wir das wirkliche Geschehen um seine Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit gebracht, wir haben es *von außen*, nicht *von innen* interpretiert. Ein „äußerliches" Verhalten nennen wir ein mechanisches: was nur „mechanisch" geregelt ist, ist eben nur äußerlich geregelt. Als „äußerlich geregelt" stellt sich uns die ganze mechanistisch interpretierte Welt dar. Nietzsche, der Philosoph des Willens zur Macht, der die Welt *von innen* sieht, muß zum Gegner der mechanistischen Welterklärung werden. In der Tat liegt hier die gewaltige Bedeutung seines Systems: es ist das erste philosophische System, welches die seit der Aufklärung herrschende mechanistische Weltanschauung überwindet.

Alle Bewegungen, alle Erscheinungen, alle Gesetze, heißt es im „Willen zur Macht", sind Symptome eines innerlichen Geschehens. (Wille zur Macht, 619.) Das „Gesetz", das ein regelmäßiges Geschehen formuliert, sagt nichts über die Wirklichkeit des ganzen Phänomens: es wirft nur die *Frage* auf, woher es kommt, daß hier sich etwas wiederholt, es ist eine *Vermutung*, daß der Formel „ein Komplex von zunächst unbekannten Kräften und

Kraft-Auslösung" entspricht. (Wille zur Macht, 629.) Anzunehmen, daß hier Kräfte einem „Gesetz" gehorchen, hieße das Geschehen um seine Unschuld bringen, denn der Ausdruck Gesetz hat einen „moralischen Beigeschmack". Es handelt sich um etwas ganz anderes als um Gehorchen: „die unabänderliche Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen beweist kein ‚Gesetz', sondern ein Machtverhältnis zwischen zwei oder mehreren Kräften". (Wille zur Macht, 631.) „Der Grad von Widerstand und der Grad von Übermacht – darum handelt es sich bei allem Geschehen ... Es gibt kein Gesetz: jede Macht zieht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz. Gerade, daß es kein Anderskönnen gibt, darauf beruht die Berechenbarkeit. (Wille zur Macht, 634.)

Nietzsche leugnet also nicht die Möglichkeit einer gewissen Vorausberechnung des Geschehens, er leugnet nur das Vorhandensein von „Gesetzen". Denn bei dem Begriff Gesetz denkt man an einen Gesetzgeber, der Gehorsam verlangt, und an einen, der gleichsam aus Achtung vor dem Gesetz gehorcht. Dem Gesetz entspricht ferner eine starre, gleichbleibende Welt: es ist nichts Neues möglich unter dem Gesetz. Der wirkliche Verlauf des Geschehens bringt aber in jedem Augenblick etwas Neues: „In keinem Augenblick ist Sauerstoff genau dasselbe wie im vorigen, sondern etwas Neues: wenn auch diese Neuheit zu fein für alle Messungen ist ..." Es gibt weder feste Formen noch feste Qualitäten: „Der Baum ist in jedem Augenblick etwas Neues: die Form wird von uns behauptet, weil wir die feinste, absolute Bewegung nicht wahrnehmen können: wir legen eine mathematische Durchschnittslinie hinein in die absolute Bewegung ..." An die Stelle des Gesetzes tritt also nicht die Gesetzlosigkeit, sondern die „Durchschnittslinie", an die Stelle der „Wahrheit" tritt die „Wahrscheinlichkeit". „Es gibt so wenig ‚Dinge

an sich' als es ‚absolute Erkenntnis' geben kann. An Stelle der Grundwahrheiten stelle ich Grundwahrscheinlichkeiten, — vorläufig angenommene Richtschnuren, nach denen gelebt und gedacht wird. Diese Richtschnuren nicht willkürlich, sondern entsprechend einem Durchschnitt einer Gewöhnung. Die Gewöhnung ist die Folge einer Auswahl, welche meine verschiedenen Affekte getroffen haben, welche sich alle dabei wohlbefinden und erhalten wollten." Nach dem oben angeführten Aphorismus 634 des „Willens zur Macht" dürfen wir diesen Gedanken über den Umkreis des organischen Wesens hinaus erweitern: für das gesamte Geschehen gibt es zwar keine Grundwahrheiten, aber Grundwahrscheinlichkeiten, d. h. das Geschehen gehorcht zwar keinem „Gesetz", aber es stellen sich doch, da jede Macht in jedem Augenblick „ihre Konsequenz" zieht, immer wieder gewisse gleichförmige Ausgänge her. Wir dürfen nur nicht annehmen, es „geschehe" nun dasselbe ein zweites und ein drittes Mal: der Ausgang ist vielmehr stets neu.

Das Leben, der Wille zur Macht tut in jedem Augenblick einen neuen Wurf. Die einzelnen Ereignisse schließen sich nicht aneinander wie die Glieder einer Kette, sondern folgen frei aufeinander wie die Würfe beim Würfelspiel. Wenn Nietzsche die Wahrscheinlichkeit an die Stelle der Wahrheit treten läßt, so setzt er nicht ein unbestimmtes Chaos an die Stelle der Ordnung, sondern er ersetzt einen falschen Ordnungsbegriff durch einen richtigeren. Seine Philosophie verwirft den Begriff einer exakten Berechenbarkeit des Geschehens, sie behauptet, daß unser Erkennen der Natur nur ein Voraussagen wahrscheinlicher Ausgänge ist. Sie setzt also an die Stelle einer angeblich kausal determinierten Welt eine Welt von Ereignissen, die unabhängig voneinander, rein „zufällig" aufeinander-

folgen, eben wie die Würfe beim Würfelspiel. Wir wissen, daß auch diese Zufälligkeit ihre Ordnung hat: mit der Betrachtung dieser Ordnung treten wir in das weite und wunderbare Gebiet der Wahrscheinlichkeitsrechnung ein. Nietzsche hat die Wahrscheinlichkeitsrechnung nicht gekannt, seine Philosophie aber weist auf sie hin. Zu den Anzeichen, welche erwarten lassen, die längste Zeit der Verkennung seines philosophischen Systems sei vorüber, gehört die Tatsache, daß die Naturwissenschaft der Gegenwart sich mehr und mehr von den Fesseln des kausalen Weltbildes frei macht. Die Wahrscheinlichkeitsbetrachtung, die Wahrscheinlichkeitsrechnung erhalten eine immer wachsende Bedeutung, und damit dürfte auch die Einsicht in die Bedeutung desjenigen Denkers wachsen, der diese Wendung aus seinen metaphysischen Prämissen heraus schon vor Jahrzehnten vorgenommen hat.

In der modernen Naturwissenschaft erfolgt die Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf das Geschehen aus den nämlichen Gründen, aus denen schon Nietzsche die mechanistische Weltauslegung bekämpfte. Man hat die Welt des Unendlichkleinen entdeckt, die sich jeder Berechenbarkeit, jeder Logisierung in der klassischen Art entzieht. Es bleibt nur noch übrig, „Durchschnittslinien" anzusetzen. Durchschnittsgrößen, Wahrscheinlichkeiten treten an die Stelle der „exakten" Determination. Damit ist genau das vollzogen, was Nietzsche forderte: die Welt wird frei vom Zwange des „Gesetzes". Die Entwertung des Kausalbegriffs für unser Erkennen ist der weithin sichtbare Ausdruck dieses Vorgangs. Das Kausalverhältnis zwischen zwei Vorgängen ist scheinbar immer dasselbe, es „wiederholt" sich hier etwas. Die Zahl dagegen, welche ein Wahrscheinlichkeitsergebnis bezeichnet, läßt gerade die Möglichkeit offen, auf die es Nietzsche ankommt: daß das Ereignis

jedesmal ein wenig anders verläuft, weil es jedesmal den Ausgang eines eben stattgehabten Kampfes anzeigt. Die Natur ist immer eine andere — „es gibt kein zweites Mal".

Unter diesem Gesichtspunkt wird erst verständlich, welch hohe Bedeutung der Ablehnung des „Kausalismus" durch Nietzsche zukommt. „Zwei aufeinanderfolgende Zustände, der eine ‚Ursache', der andere ‚Wirkung' —: ist falsch. Der erste Zustand hat nichts zu bewirken, den zweiten hat nichts bewirkt. — Es handelt sich um einen Kampf zweier an Macht ungleichen Elemente: es wird ein Neu-Arrangement der Kräfte erreicht, je nach dem Maß von Macht eines jeden. Der zweite Zustand ist etwas Grundverschiedenes vom ersten (nicht dessen Wirkung): das Wesentliche ist, daß die im Kampf befindlichen Faktoren mit anderen Machtquanten herauskommen." (Wille zur Macht, 633.) Das Geschehen ist weder bewirkt noch bewirkend, die „Ursache" ist zum Geschehen hinzu erfunden. Die Grundvoraussetzung dabei ist der Glaube an die Wiederkehr identischer Fälle. Die Kausalitätsinterpretation ist also eine Konsequenz der auf dem Bewußtseinsstandpunkt erfolgenden Logisierung der Welt. Die Wirklichkeit kennt keine identischen, sondern nur ähnliche Fälle. Durch die Logisierung wird der Welt der Charakter des Lebens, d. h. des Willens zur Macht geraubt. „Aller Kampf — alles Geschehen ist ein Kampf — braucht Dauer. Was wir ‚Ursache' und ‚Wirkung' nennen, läßt den Kampf aus und entspricht folglich nicht dem Geschehen." In der kausal determinierten Welt scheinen identische Fälle dem nämlichen „Gesetz" in dauerndem Gehorsam unterworfen zu sein; das wirkliche, lebendige Geschehen hingegen ist nichts als ein unaufhörlicher Prozeß von Kraftfeststellungen. Der Organismus wäre zu definieren als eine „dauernde Form von

Prozessen der Kraftfeststellungen, wo die verschiedenen Kämpfenden ihrerseits ungleich wachsen". (Wille zur Macht, 642.)

Das einzelne Kraftzentrum, so wurde früher gesagt, interpretiert von sich aus die Welt. Wir können nun die Art der „Interpretation" näher beschreiben. Das Interpretierende ist der Wille zur Macht. „Interpretieren" ist nur ein anderes Wort für ein Mittel, Herr über etwas zu werden. Bloß daseiende Machtverschiedenheiten könnten sich nicht als solche empfinden. „Es muß ein wachsenwollendes Etwas da sein, das jedes andre wachsenwollende Etwas auf seinen Wert hin interpretiert." Dieses wachsenwollende Etwas, der Wille zur Macht, ist es, der abgrenzt und Grade bestimmt, der Machtverschiedenheiten überhaupt erst setzt. (Wille zur Macht, 643.) Auf Grund des notwendigen Perspektivismus konstruiert jedes Kraftzentrum von sich aus die ganze übrige Welt — konstruieren aber heißt: an sich, an der eigenen Kraft messen, betasten, gestalten. (Wille zur Macht, 636.)

## 5. Der Wille als Macht

Dem Verständnis der Philosophie Nietzsches hat nichts so im Wege gestanden wie der Titel seines philosophischen Hauptwerkes. Man glaubte zu wissen, was „Wille" und was „Macht" sei und legte den Titel entsprechend aus. In Wahrheit ist nichts so schwer zu verstehen und zu umschreiben als das, was Nietzsche mit den Worten „Wille zur Macht" eigentlich meint. Das Verständnis beginnt in dem Augenblick, wo man die Verkoppelung der Begriffe „Wille" und „Ziel" aufgibt. Der Wille zur Macht ist nicht ein Wille, der Macht zum Ziele hat, der nach Macht „strebt". Der Wille ist auch nicht auf „Etwas" gerichtet —

alle diese Vorstellungen verfälschen die Wirklichkeit des Wollens. Insofern Zwecke und Ziele da sind, sind sie vom Willen gesetzt, stehen sie in seinem Dienst und können daher nicht etwas außer ihm sein, dem er „zustrebt". Er selber strebt keinem Ziele zu, er ist das ewige Werden selbst, das kein Ziel kennt. Dieses Werden ist ein Kampf. Was ist demnach das Wollen? Nietzsche erklärt: „Wollen überhaupt ist soviel wie Stärkerwerdenwollen, Wachsenwollen — und dazu auch die Mittel wollen." (Wille zur Macht, 675.) Die Stärke ist kein Ziel des Willens, denn sie ist der Wille selbst. Der Wille „will" also nur sich: soweit gibt die Erklärung keinen Anstoß. Das „Wachsen" aber könnte als passiver Vorgang aufgefaßt werden — dann wäre das Nietzscheſche Bild der Welt entscheidend mißverstanden. Das Wachsen ist kein „Vorgang": unter dem Wachsen versteht Nietzsche vielmehr ein Tun — es ist nichts anderes als eine Folge von Siegen. Der Kausalismus wird von Nietzsche abgelehnt, weil er die Welt als Kampf verdeckt; aus dem gleichen Grunde wendet er sich gegen die Teleologie: die anscheinende Zweckmäßigkeit im Geschehen ist bloß die Folge des Willens zur Macht: jeder Sieg setzt eine Ordnung, „das Stärkerwerden bringt Ordnungen mit sich, die einem Zweckmäßigkeits-Entwurf ähnlich sehen". (Wille zur Macht, 525.)

Das Wollen hat kein Ziel, das außer ihm läge — es ist überhaupt nichts für sich: „Wille" ist nur ein Ausdruck für den jeweiligen Gesamtzustand eines Seienden. Im Menschen sieht das so aus: Wollen ist Befehlen, Befehlen aber ist ein Affekt, und dieser Affekt ist eine „plötzliche Kraftexplosion". Der Weg des Willens ist durch lauter Kraftexplosionen bezeichnet. Was wir unter „Wollen" im engeren Sinne verstehen, der bewußte Wille, ist nur eine Begleiterscheinung des Wesentlichen, das ein Ausströmen

von Kraft ist. „Das Wollen ist nur ein Nebenbei." Der bewußte Wille begleitet den eigentlichen Willen, der immer die Unendlichkeit vor sich hat und deshalb „frei" ist. Er ist also nicht „frei", weil er sich selber Ziele setzt, sondern umgekehrt, weil er kein Ziel hat, weil er, vom Bewußtsein her gesehen, immer ins Dunkle geht. Etwas wollen heißt nicht ein Ziel „anstreben", sondern es heißt: „ein Experiment machen, um zu erfahren, was wir können; darüber kann uns allein der Erfolg oder Mißerfolg belehren". Alles Wollen ist also in Wahrheit ein Können: es ist ein Probieren der Kraft. Damit ist die herkömmliche Willenslehre verlassen, und Nietzsche kann sagen: „Es gibt gar keinen Willen, weder einen freien noch einen unfreien. Unter gewissen Umständen folgt auf einen Gedanken eine Handlung: zugleich mit dem Gedanken entsteht der Affekt des Befehlenden, — zu ihm gehört das Gefühl von Freiheit, das man gemeinhin in den ‚Willen' selber verlegt (während es nur eine Begleiterscheinung des Wollens ist)." Das sogenannte Wollen ist ein Vorurteil: Tatsache ist lediglich, daß etwas durch uns geschieht. Die Regelmäßigkeit dieses Geschehens führt uns zu dem Glauben: was wir regelmäßig tun, das „wollen" wir; also sind wir frei. „Die Tatsache ist: ‚in dem und dem Falle pflege ich das zu tun'. Der Schein ist: es ist der und der Fall eingetreten — ich will jetzt dies tun." Wenn einer von seinen eigenen Handlungen überrascht wird, wie im Falle der Leidenschaft, dann zweifelt er an seiner Freiheit, und man redet vielleicht von dämonischen Einflüssen. — In solchen Fällen scheitert unsere oberflächliche Psychologie des Willens. Die Frage ist: woraus wird gehandelt? Das Wozu? Wohin? ist etwas Zweites. Es kann gehandelt werden aus Lust, d. h. aus über-

strömendem Kraftgefühl, oder aus Unlust, d. h. aus Hemmung des Machtgefühls. In keinem Falle aber wird des Glücks oder des Nutzens wegen oder um Unlust abzuwehren gehandelt: es „gibt sich vielmehr eine gewisse Kraftmenge aus und ergreift etwas, woran sie sich auslassen kann. Das, was man ‚Ziel', ‚Zweck' nennt, ist in Wahrheit das Mittel für diesen unwillkürlichen Explosions-Vorgang".

Daraus ergibt sich eine streng anti-hedonistische Auffassung vom Wesen des wirklichen Wollens. Lust und Unlust werden etwas Sekundäres: sie sind die ältesten Symptome aller Werturteile, nicht aber ihre Ursachen. Vor allem entsteht Lust nicht aus der „Befriedigung" des Wollens. Da es kein „Ziel" des Willens gibt, gibt es auch keinen Endzustand, in welchem der Wille sich befriedigen könnte. Nichts war dem nordisch-gespannten Wesen Nietzsches verhaßter als die orientalische Vorstellung wonnevoller Ruhe, der Begriff des „Sabbats der Sabbate" Augustins. Seine Lehre vom Willen ist der vollkommenste Ausdruck seines Germanismus. „Das Glück (‚le plaisier') als Ziel des Handelns ist nur ein Steigerungsmittel der Spannung: es darf nicht verwechselt werden mit dem Glück, das in der Aktion selber liegt. Das finale Glück ist sehr bestimmt; das Glück in der Aktion würde durch hundert solche bestimmte Glücksbilder zu bezeichnen sein." Das „Damit" ist eine Illusion: der Handelnde spiegelt sich ein Glück vor, das er einernten will, und vergißt darüber die eigentliche treibende Kraft. Das vorgestellte Ziel ist nur dazu da, um die Begierde der Entladung aufs höchste zu steigern. „Ein überströmendes geladenes Kraftgefühl ist da: das vorgestellte Ziel der Handlung gibt eine Vorwegnahme der Ausspannung und reizt dadurch noch

mehr zur Entladung: die folgende Handlung gibt die eigentliche Ausspannung." *)

Wir sagen, wir wollen „Etwas"; in Wahrheit will Etwas in uns. Dieses Etwas spiegelt uns ein Bild, ein Ziel vor, das nun als Motiv wirkt — in Wahrheit ist es immer nur die Kraft, die „wirkt". Alle unsere Handlungen, alle unsere Gedanken kommen unverbunden, jeder für sich aus derselben Tiefe unseres Selbst hervor. Das Bewußtsein sieht nur zu. „Alles, was ins Bewußtsein tritt, ist das letzte Glied einer Kette, ein Abschluß. Daß ein Gedanke unmittelbar Ursache eines andern Gedanken wäre, ist nur scheinbar. Das eigentliche verknüpfte Geschehen spielt sich ab unterhalb unseres Bewußtseins: die auftretenden Reihen und Nacheinander von Gefühlen, Gedanken usw. sind Symptome des eigentlichen Geschehens! — Unter jedem Gedanken steckt ein Affekt. Jeder Gedanke, jedes Gefühl, jeder Wille ist nicht geboren aus Einem bestimmten Triebe, sondern er ist ein Gesamtzustand, eine ganze Oberfläche des ganzen Bewußtseins und resultiert aus der augenblicklichen Macht-Feststellung aller der uns konstituierenden Triebe, — also des eben herrschenden Triebes sowohl als der ihm gehorchenden oder widerstrebenden. Der nächste Gedanke ist ein Zeichen davon, wie sich die gesamte Macht-Lage inzwischen verschoben hat." Jede Handlung ist von dem „bleichen Bewußtseinsbild", das wir von ihr während der Ausführung haben, etwas unendlich Verschiedenes. „Zwecke" sind Zeichen, nichts mehr. „Während sonst die Kopie hinter

*) Man messe an dieser entschiedenen Ablehnung des Lust-Unlustprinzips den Wert der Nietzschedeutungen, in welchen der Philosoph des Willens zur Macht als dionysischer Jasager dem Pessimisten Schopenhauer gegenübergestellt wird. Die Philosophie Nietzsches bewegt sich jenseits des Lust- und Unlustprinzips, und damit bewegt sie sich auch jenseits des Gegensatzes von Optimismus und Pessimismus.

dem Vorbild nachfolgt, geht eine Art Kopie dem Vorbild voraus. In Wahrheit wissen wir nie ganz, was wir tun, zum Beispiel wenn wir einen Schritt tun wollen oder einen Laut von uns geben wollen. Vielleicht ist dies ‚Wollen' nur ein bleicher Schatten davon, was wirklich schon im Werden ist, ein nachkommendes Abbild von unserem Können und Tun: mitunter ein sehr falsches, wo wir nicht zu können scheinen, was wir wollen."

Bis in die alltäglichsten Vorstellungen hinein verdirbt der Begriff des Zwecks und des Willens uns alle Wirklichkeit. Überall finden wir eine Zweckmäßigkeit der Natur — aber das, was wir „wollen", und das, was wir tun, ist etwas verschiedenes. Es führt keine Brücke hinüber. „Ich esse, um mich zu sättigen", — aber was weiß ich von dem, was Sättigung ist! In Wahrheit wird die Sättigung erreicht, aber nicht gewollt, — die momentane Lustempfindung bei jedem Bissen, so lange Hunger da ist, ist das Motiv: nicht die Absicht, ‚um', sondern ein Versuch bei jedem Bissen, ob er noch schmeckt. Unsere Handlungen sind Versuche, ob dieser oder jener Trieb daran seine Freude habe, bis ins Verwickeltste hinein, spielende Äußerungen des Dranges nach Tätigkeit, welche wir durch die die Theorie der Zwecke mißdeuten und falsch verstehen."

Es liegt nur ein terminologischer, kein sachlicher Widerspruch vor, wenn Nietzsche manchmal den Willen ganz leugnet und dann doch vom Willen zur Macht spricht. Was er leugnet, ist der bewußte, zielsetzende Wille, der zu den erdichteten Wesen der „inneren Welt" gehört. Der Grundsatz seiner Psychologie lautet daher: „Hier genügen Empfindung und Denken. Das ‚Wollen' als etwas Drittes ist eine Einbildung." Der Wille zur Macht ist nicht ein Wollen, sondern ein Können, er ist die wirklich arbeitende Einheit, an deren Stelle der Idealismus das Be-

wußtsein tätig sein läßt. Der Irrtum der bisherigen Philosophen war, daß sie der Einheit des Bewußtseins zuschrieben, was in Wirklichkeit die Einheit der Kraft, die Nietzsche den Willen zur Macht nennt, leistet. Im Begriff des Willens zur Macht erreicht der moderne Anti-Cartesianismus seinen Höhepunkt. Deshalb trägt auch das Hauptwerk diesen Begriff als Titel.

Die „ungeheueren Fehlgriffe" des Idealismus können folgendermaßen systematisch zusammengefaßt werden (Wille zur Macht, 529): Der Grundirrtum ist die „unsinnige Überschätzung des Bewußtseins", aus welchem man eine Einheit, ein Wesen gemacht hat, das fühlt, denkt und will. Dieses Wesen nennt man den „Geist". Überall, wo Zweckmäßigkeit, System, Koordination erscheinen, wird dieser Geist als „Ursache" angesetzt. Das Bewußtsein tritt als die höchste Art Sein auf — als Gott. Überall, wo es Wirkung gibt, wird das Wirken eines Willens angenommen. Die wahre Welt tritt als geistige Welt auf und ist folglich nur durch die „Tatsachen des Bewußtseins" zugänglich. Das Erkennen wird als Bewußtseinstätigkeit aufgefaßt. — Aus diesen Grundannahmen werden Folgerungen von entscheidender Wichtigkeit gezogen. Diese Folgerungen sind: Jeder Fortschritt liegt in der Richtung des Bewußtwerdens, Unbewußtwerden ist Rückschritt; man nähert sich der Realität durch Logik, man entfernt sich von ihr durch die Sinne; die Annäherung an den „Geist" bedeutet eine Annäherung an Gott; alles Gute muß aus der Geistigkeit stammen, muß Bewußtseinstatsache sein; der Fortschritt zum Besseren kann nur ein Fortschritt im Bewußtwerden sein.

Wie schon Ludwig Feuerbach vor ihm, sieht Nietzsche in der Philosophie des Geistes von Descartes bis Hegel eine Tochter der christlichen Theologie. Seine Kritik des Be-

wußtseins und des Willens ist zugleich eine Kritik der christlichen Interpretation der Welt. Die idealistische Weltauffassung ist nur eine „philosophisch-moralische Kosmo- und Theodizee". Sie geht von höchsten Werten und Zielen aus, denen das Leben dient — aber damit wird eine Art Mittel (der „Geist") als Zweck mißverstanden, das Leben dafür umgekehrt zum Mittel erniedrigt. Alles wird von der bewußten Welt des Geistes her beurteilt. Doch die „bewußte Welt" kann nicht als Wertausgangspunkt gelten: eine „objektive Wertsetzung" ist notwendig. Nicht der Geist kann den Ausgangspunkt aller unserer Schätzungen bilden, denn der Geist ist, als Täter (z. B. in unserm Denken), fingiert. Auch unsere Gedanken stammen aus der Tiefe der Gesamteinheit, die wir *sind*. Was ins Bewußtsein tritt, ist immer schon etwas Abgeleitetes und oft etwas Täuschendes. Die Wirklichkeit breitet sich in unermeßlicher Tiefe unter der Oberflächenwelt des Bewußtseins aus. Sie ist kein Chaos, sondern das wohlgeordnete Reich des Willens zur Macht. „In Hinsicht auf das Ungeheure und Vielfache des Für- und Gegeneinanderarbeitens, wie es das Gesamtleben jedes Organismus darstellt, ist dessen *bewußte* Welt von Gefühlen, Absichten, Wertschätzungen ein kleiner Ausschnitt. Dies Stück Bewußtsein als Zweck, als Warum? für jenes Gesamtphänomen von Leben anzusetzen, fehlt uns alles Recht: ersichtlich ist das Bewußtwerden nur ein Mittel mehr in der Entfaltung und Machterweiterung des Lebens. Deshalb ist es eine Naivität, Lust oder Geistigkeit oder Sittlichkeit oder irgendeine Einzelheit der Sphäre des Bewußtseins als höchsten Wert anzusetzen: und vielleicht gar die ‚Welt' aus ihnen zu rechtfertigen." (Wille zur Macht, 707.)

Die theologische, die moralische und die hedonistische Beurteilung und Rechtfertigung des Lebens werden von

Nietzsche als auf gleichem Fuße behandelt: es sind „Wahnwitz-Interpretationen", die das Leben mit Faktoren des Bewußtseins messen („Lust und Unlust", „Gut und Böse"). Statt das Bewußtsein als Werkzeug und Einzelheit im Gesamtleben zu verstehen, dreht man das Verhältnis um und setzt eine geistige Welt als Maßstab des Lebens an. Alles wirkliche, aus der Tiefe des Seins kommende Handeln erscheint bei dieser Optik entstellt und verbogen: statt kämpfender Lebenseinheiten glaubt man eine imaginäre Welt geradlinig sich bewegender, durch geistige Werte bestimmter Bewußtseinseinheiten zu sehen. Das ist die fehlerhafte Perspektive von einem Teil auf das Ganze, aus welcher die Tendenz der idealistischen Philosophen hervorgeht, ein „Gesamtbewußtsein", einen „Geist" oder einen „Gott" zu imaginieren. Dadurch wird der Sinn aus dem Leben hinausverlegt, das Dasein wird zum „Monstrum", zu etwas, das verurteilt werden muß. „Gerade daß wir das Zweck und Mittel setzende Gesamtbewußtsein eliminiert haben: das ist unsre große Erleichterung ... Unser größter Vorwurf gegen das Dasein war die Existenz Gottes ..." (Wille zur Macht, 707.)

Von dieser Stelle aus ist das ganze philosophische System Nietzsches zu überschauen. Der einheitliche Grundgedanke seiner theoretischen wie seiner praktischen Philosophie wird hier sichtbar. Dem Kampf gegen das Bewußtsein, gegen das Subjekt, den Willen, den Geist in der theoretischen Sphäre entspricht der Kampf gegen die Unterscheidung von „Gut" und „Böse", gegen die „Schuld", das „schlechte Gewissen" und die moralische „Verantwortlichkeit" in der praktischen. Nietzsche muß die christliche Gottesvorstellung bekämpfen, weil durch sie der Charakter des Daseins, wie er ihn erkennt, auf-

gehoben wird: „Sobald wir uns jemanden imaginieren, der verantwortlich ist dafür, daß wir so und so sind usw. (Gott, Natur), ihm also unsre Existenz, unser Glück und Elend als Absicht zulegen, verderben wir uns die Unschuld des Werdens. Wir haben dann jemanden, der durch uns und mit uns etwas erreichen will." (Wille zur Macht, 552.)

Das Geheimnis des Kampfes, den Nietzsche gegen den Gottbegriff führt, ist damit ausgesprochen. Eine flüchtige Notiz des Nachlasses lautet: „Die Widerlegung Gottes: — eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt." Es ist also nur der priesterliche Gottesbegriff, gegen den der Kampf sich richtet — der Gott der Priester ist tot. In unserem Herzen leben kann nur ein Gott, der dem Dasein, dem ewigen Werden seine Unschuld läßt. Wie in harten Stein meißelt Nietzsche die Worte, die seine Religion des Schicksals umschreiben: „Niemand ist dafür verantwortlich, daß er überhaupt da ist, daß er so und so beschaffen ist, daß er unter diesen Umständen, in dieser Umgebung ist. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und was sein wird. Er ist nicht die Folge einer eignen Absicht, eines Willens, eines Zwecks, mit ihm wird nicht der Versuch gemacht, ein ‚Ideal von Mensch' oder ein ‚Ideal von Glück' oder ein ‚Ideal von Moralität' zu erreichen, — es ist absurd, sein Wesen in irgendeinen Zweck hin abwälzen zu wollen." (Götzendämmerung, Die vier großen Irrtümer.) Es gibt keine „Kritik des Seins", denn dies würde voraussetzen, daß wir einen festen Punkt außerhalb des Seins haben, von dem aus wir es abschätzen können. Aber in jedem Abschätzen selbst ist dieses Sein noch — ob wir Ja oder ob wir Nein zum Dasein sagen —, wir tun immer nur, was wir sind. Alle Wertschätzungen sind nur Folgen und Per-

spektiven im Dienste des Willens zur Macht. (Wille zur Macht, 675.) Wille zur Macht ist aber nur ein anderes Wort für die Unschuld des Werdens.

Von diesem Zentralbegriff aus erläutert Nietzsche seinen eigenen Willen zur Philosophie und die Wege dieses Willens — er interpretiert sich selbst mit Hilfe eines Grundbegriffs seines Systems:

„Wie lange ist es nun her, daß ich bei mir selber bemüht bin, die vollkommne Unschuld des Werdens zu beweisen! Und welche seltsamen Wege bin ich dabei schon gegangen! Einmal schien mir dies die richtige Lösung: daß ich dekretierte: ‚das Dasein ist, als etwas von der Art eines Kunstwerks, gar nicht unter der jurisdictio der Moral; vielmehr gehört die Moral selber ins Reich der Erscheinung'. Ein andermal sagte ich: ‚alle Schuld-Begriffe sind objektive völlig wertlos, subjektive aber ist alles Leben notwendig ungerecht und alogisch'. Ein drittesmal gewann ich mir die Leugnung aller Zwecke ab und empfand die Unerkennbarkeit der Kausal-Verknüpfungen. Und wozu dies alles? War es nicht, um mir selber das Gefühl völliger Unverantwortlichkeit zu schaffen, — mich außerhalb jedes Lobs und Tadels, unabhängig von allem Ehedem und Heute hinzustellen, um auf meine Art meinem Ziele nachzulaufen?"

Als Nietzsche die ersten Überlegungen über das Werk anstellte, welches sein eigentliches Philosophenwerk werden und für das der Zarathustra nur die „Vorhalle" bedeuten sollte, da schrieb er sich unter andern auch den Titel nieder: „Die Unschuld des Werdens. Ein Wegweiser zur Erlösung der Moral." Diesen Titel hat ein aktiverer, geladenerer verdrängt. Das, worauf es ankommt, in seiner philosophischen Bedeutung verstehen zu lassen ist aber nichts besser geeignet als jener niemals mißzuverstehende

erste Titelentwurf. Dieser Titel will sagen: sobald wir ein Sein unabhängig und über dem Werden ansetzen, ist die Wirklichkeit um ihren Sinn gebracht. Sie wird zu einer „scheinbaren" Welt neben der wirklichen — sie wird überflüssig. Die Hypothese eines „wahren" Seins steht demnach im Dienste der Welt-Verleumdung. Das Werden ist in Wahrheit „wertgleich in jedem Augenblick ... anders ausgedrückt: es hat gar keinen Wert, denn es fehlt etwas, woran es zu messen wäre". (Wille zur Macht, 708.) Es gibt kein Gegenüber des Lebens, von dem aus über das Dasein reflektiert werden kann, es gibt keine Instanz, vor der das Leben sich schämen könnte: darin besteht die Unschuld des Werdens. Das Leben hat keinen Richter über sich: „man muß die Absurdität dieser daseinsrichtenden Gebärde einsehn". (Wille zur Macht, 675.) Feststellen, was ist, wie es ist, scheint dem Realisten etwas unsäglich Höheres, Ernsteres als jedes „so sollte es sein". (Wille zur Macht, 333.) „Ein Mensch, wie er sein soll: das klingt uns so abgeschmackt wie: ‚ein Baum, wie er sein soll'." (Wille zur Macht, 332.) Die Moral enthält lauter Wünschbarkeiten — aber gerade wenn der Mensch sich Ideale erträumt, wird er klein. „Man kann nicht genug Achtung vor dem Menschen haben, sobald man ihn daraufhin ansieht, wie er sich durchzuschlagen, auszuhalten, die Umstände sich zunutze zu machen, Widersacher niederzuwerfen versteht; sieht man dagegen auf den Menschen, sofern er wünscht, ist er die absurdeste Bestie ..." (Wille zur Macht, 335.) In allem Wünschen ist etwas Feminines: es ist, als ob der Mensch „einen Tummelplatz der Feigheit, Faulheit, Schwächlichkeit, Süßlichkeit, Untertänigkeit zur Erholung für seine starken und männlichen Tugenden brauchte". (Ebenda.)

Unter philosophischem Gesichtspunkt ist die Ausschlie-

ßung jedes Zielzustandes durch den Begriff der „Unschuld" besonders bemerkenswert. Zur Unschuld des Daseins gehört seine Gegenwärtigkeit: niemals darf „das Gegenwärtige um eines Zukünftigen willen oder das Vergangene um des Gegenwärtigen willen gerechtfertigt werden". Deshalb ist es nötig, „ein Gesamtbewußtsein des Werdens, einen ‚Gott' zu leugnen, um das Geschehen nicht unter den Gesichtspunkt eines mitfühlenden, mitwissenden und doch nichts wollenden Wesens zu bringen". (Wille zur Macht, 708.) Ist ein solches Wesen aber einmal imaginiert worden, hat sich dann durch die Logik der Dinge der Glaube an die „wahre" Welt hinter der wirklichen, der Glaube an die Moral, die höchsten Werte und Zwecke des Lebens selber widerlegt, ist ein Zustand erreicht, in welchem jener Grundirrtum überall ausschlägt wie ein Krankheitsstoff, der einem gesunden Leibe eingeimpft wurde — dann stehen wir vor dem Phänomen des Nihilismus, mit dessen Schilderung das geplante Hauptwerk beginnen sollte. (Wille zur Macht, 1 ff.) Nihilismus bedeutet, daß die obersten Werte sich entwerten, Nihilismus ist die zu Ende gedachte Logik unserer Ideale. (Wille zur Macht, Vorrede.)

Man meint gewöhnlich, Nietzsche habe nichts weiter getan als die Tatsache des europäischen Nihilismus zu registrieren, er sei seinem Wesen nach ein Kritiker, ein bloßer Vernichter und Zerstörer, der das Aufbauen anderen überlasse. Es steht mit diesen Vorwürfen ebenso wie mit den billigen Feststellungen seines „Atheismus". Nietzsche hat den Nihilismus auf dem Grunde der modernen Kultur, er hat das Chaos der modernen Seele schonungslos entlarvt; er hat aber auch ein neues Bild der Welt und des Menschen in reiner Größe aufgerichtet. Nicht darin besteht seine Bedeutung, daß er das getan hat, was so viele vor ihm

taten — auch hatte er müde Stunden —: daß er „neue" Werte, „neue" Ideale formulierte, sondern vielmehr darin, daß er uns weiter in die Tiefen der Wirklichkeit hat schauen lassen als irgendein Denker vor ihm. Er hat nicht kalt und ohnmächtig die Trümmerwelt beschrieben, die den vom Idealismus erzogenen Menschen umgibt, sondern er hat auch die Ordnung schauen lassen, die immer war und immer sein wird. Diese Aufzeigung der ewigen Ordnung der Welt, die seine eigentliche philosophische Leistung ausmacht, hängt mit seinem Schicksalsglauben aufs engste zusammen. Er hat die falsche Ordnung des Bewußtseins nur vernichtet, um im Reiche unserer Gedanken die wahre Ordnung des „Willens zur Macht" an ihre Stelle treten zu lassen, so wie er dem moralischen Gotte die Fehde angesagt hat, ohne Gott zu bekämpfen.

## 6. Die heraklitische Welt

Die Philosophie, die mit dem Subjekt, den „Tatsachen des Bewußtseins" beginnt, endet mit der Annahme eines Gesamtbewußtseins oder einer Welt geistiger Werte. Nietzsches Philosophie der „objektiven Wertsetzung" gipfelt in der Feststellung, daß es ein „Gesamtphänomen von Leben", eine Einheit des Lebens gibt, aus der alle unsere Gedanken und Taten hervorkommen. Der Wille zur Macht ist nur ein anderer Name für diese Einheit. Unter diesem Willen haben wir also nicht ein subjektives Phänomen, eine Willensanstrengung oder Willensregung zu verstehen, sondern etwas Objektives: die Wohlordnung als die Wirklichkeit des Lebens. Die Einheit des Organismus und die Gesamtheit des Lebens, ja des Daseins überhaupt, werden dabei von Nietzsche als wesensgleich angesehen. Der Größenunterschied, der zwischen dem mensch-

lichen Leibe und dem Kosmos besteht, fällt nicht ins Gewicht, wenn wir in beiden Fällen den Aufbau ins Auge fassen, der aus der Grundnatur des Willens zur Macht folgt, denn beide, Leib und Kosmos, sind unendlich gegliederte Vielheiten, konstituiert durch den Willen zur Macht. „Wir können uns unsern Leib auseinanderlegen, und dann erhalten wir ganz dieselbe Vorstellung davon wie vom Sternensystem, und der Unterschied von organisch und unorganisch fällt nicht mehr in die Augen." (Wille zur Macht, 676.)

Die „Seele", aus der schließlich das „Subjekt" der Idealisten hervorgegangen ist, mag ein anziehender und geheimnisvoller Gedanke gewesen sein — aber vielleicht, sagt Nietzsche, ist das, was wir nunmehr dagegen einzutauschen lernen, noch anziehender und geheimnisvoller*). (Wille zur Macht, 659.) „Der menschliche Leib, an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werdens wieder lebendig und leibhaft wird, durch den hindurch, über den hinweg und hinaus ein ungeheurer, unhörbarer Strom zu fließen scheint: der Leib ist ein erstaunlicherer Gedanke als die alte ‚Seele'." „Am Leitfaden des Leibes" durchwandert er die Reiche der Natur und der Geschichte. Der Leib ist die vollkommenste Erscheinung des Willens zur Macht, er ist dasjenige Phänomen, an dem wir alle Züge dieses Willens am reinsten ausgeprägt finden. Im Grunde ist Nietzsches Philosophie ein einziger

*) Ähnlich klingen Worte des Novalis, die das Entgegengesetzte meinen: „Das Äußere ist nur ein in Geheimniszustand erhobenes Innere." Novalis geht vom Innern aus, das Äußere gilt ihm nur als Symbol. Sein Gedanke setzt also voraus, daß das Innere uns näher ist als das Äußere. Nietzsche denkt umgekehrt. — Nietzsche ist kein Romantiker. Ihn in diesen Zusammenhang bringen, heißt ihm seine Schicksalstellung in der Geschichte Europas bestreiten und seine Philosophie um ihren Sinn bringen.

Lobgesang auf die Wirklichkeit des Leibes. Es ist die Philosophie eines echt hellenischen Instinkts.

Was aber ist der Leib? Er ist ein politisches Gebilde — eine Aristokratie. (Wille zur Macht, 660.) Nicht in subjektiven Einfällen und Stimmungen, nicht in zufälligen Wollungen und Begehrungen äußert sich der Wille zur Macht, sondern in dem „Herrschaftsgebilde", das wir Leib nennen. „Die größere Kompliziertheit, die scharfe Abscheidung, das Nebeneinander der ausgebildeten Organe und Funktionen mit Verschwinden der Mittelglieder — wenn das Vollkommenheit ist, so ergibt sich ein Wille zur Macht im organischen Prozeß, vermöge deren herrschaftliche, gestaltende, befehlende Kräfte immer das Gebiet ihrer Macht mehren und innerhalb desselben immer wieder vereinfachen: der Imperativ wachsend." (Wille zur Macht, 644.) Leben, so sahen wir, ist zu definieren als eine „dauernde Form" von Prozessen der Kraftfeststellungen, wo die verschiedenen Kämpfenden ihrerseits ungleich wachsen. (Siehe oben S. 46.) Diese Erklärung wird von Nietzsche in der Weise fortgeführt, daß der politische Charakter des Organismus völlig deutlich wird: „Inwiefern auch im Gehorchen ein Widerstreben liegt; es ist die Eigenmacht durchaus nicht aufgegeben. Ebenso ist im Befehlen ein Zugestehen, daß die absolute Macht des Gegners nicht besiegt ist, nicht einverleibt, aufgelöst. ‚Gehorchen' und ‚Befehlen' sind Formen des Kampfspiels." (Wille zur Macht, 642.)

Der Kampf, auf den die Philosophie des Willens zur Macht alles Geschehen zurückführt, ist also nicht ein sinnloses Wüten von Kräften gegeneinander. Er trägt eine Ordnung in sich, und den Gedanken dieser Ordnung gilt es zu verstehen, wenn man Nietzsches Philosophie verstehen will.

Wiederum wird die Unabgeschlossenheit des Systembaus empfindlich spürbar. Doch finden sich im Nachlaß Stücke, mit denen wir diese Lücke schließen können. Im organischen Wesen, sagt eine Aufzeichnung, will sich nicht ein einzelnes Wesen, ein Subjekt erhalten, sondern der Kampf selber will sich erhalten, will wachsen und sich bewußt werden. „Das, was wir ‚Bewußtsein' und ‚Geist' nennen, ist nur ein Mittel und Werkzeug, vermöge dessen nicht ein Subjekt, sondern ein Kampf sich erhalten will. — Der Mensch ist das Zeugnis, welche ungeheuren Kräfte in Bewegung gesetzt werden können durch ein kleines Wesen vielfachen Inhalts (oder durch einen perennierenden Kampf, konzentriert auf viele kleine Wesen). — Wesen, die mit Gestirnen spielen —" Es gibt also noch etwas außer dem Kampfe: es ist das, was den Kampf „perennieren" läßt, was die „dauernde Form" des Lebendigen ermöglicht, was das „Herrschaftsgebilde" des Leibes erbaut, das, was verhütet, daß die Kämpfenden sich zerstören und das Ende eintritt. Es kann dies nichts sein, was außerhalb des Kampfes liegt — diese Voraussetzung paßt nicht zu einem System, welches das Werden „von innen" darstellen will. Es kann nicht ein „Gesetz" sein, das dem Kampfe Regeln vorschreibt — es kann nur das Gleichgewicht sein, das sich im Kampfe und durch den Kampf selber herstellt und so den Kampf erhält. „Der Kampf als das Mittel des Gleichgewichts" lautet in der Tat eine der Aufzeichnungen. Der Zusammenhang des „Willens zur Macht" fordert, daß dieser Satz auch in der Umkehrung seinen Sinn behält: das Gleichgewicht ist ein Mittel des Kampfes.

In dem angezogenen Satze und seiner Umkehrung gipfelt nach meiner Überzeugung der philosophische Gedankengang des „Willens zur Macht". Wenn wir an einer anderen Stelle lesen, daß eine Gleichgewichtslage nie er-

reicht sei, beweise, daß sie nicht möglich sei (Wille zur Macht, 1064), so bedeutet das keinen Einwand. Denn unter der „Gleichgewichtslage" ist hier der Stillstand zu verstehen („Wäre der Stillstand möglich, so wäre er eingetreten") — das Wort „Gleichgewicht" hat hier also einen rein mechanischen Sinn. Dagegen hat der Satz vom Kampf als Mittel des Gleichgewichts einen metaphysischen Sinn. Um diesen Sinn deutlich zu machen, muß gesagt werden, was Nietzsche unter Kampf versteht.

Dem Verständnis des philosophischen Systems Nietzsches steht nichts mit solcher Hartnäckigkeit entgegen als das aus mangelhafter Interpretation seiner Schriften geborene Vorurteil, er habe sich mehrmals „gewandelt". In Wahrheit gibt es in der ganzen Geschichte der Philosophie nur wenige Denker, die mit solcher Sicherheit einen einzigen Gedanken von Jugend auf verfolgt haben wie Nietzsche. Man darf sich durch die Verschiedenheit der Ausdrucksweise nicht täuschen lassen; im folgenden Abschnitt wird dieser an sich völlig rätselhafte Wechsel der „Einstellungen" erklärt werden: Nietzsches Schriften sind die Werke eines Fechters; jedes einzelne Werk ist aus einer jeweilig bestimmten Fechterposition zu verstehen. Hinter dem Wechsel der Position bleibt unverrückt die Grundkonzeption der heraklitischen Welt. So wie sie dem Jüngling aufging, so hat der Mann sie im „Willen zur Macht" mit den entfalteten Kräften seines ganzen Wesens dargestellt. Die Übereinstimmung ist so vollkommen, daß wir Sätze über Heraklit aus dem Fragment über „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" sogar zur Interpretation des Willens zur Macht benützen können.

Mit einer wahrhaft wunderbaren Entschiedenheit hat sich der junge Nietzsche von den Moralitätsvorstellungen seiner Zeit frei zu halten gewußt. Er hatte von Anbeginn

Zutritt zu einer Welt, die unberührt von den lügnerischen und weichlichen Begriffen der bürgerlichen Humanität in reiner Klarheit vor ihm lag. Der Jüngling sieht ein Gewitter. Da schreibt er an einen Freund: „Was war mir das ewige ‚Du sollst', ‚Du sollst nicht'! Wie anders der Blitz, der Sturm, der Hagel: freie Mächte ohne Ethik!" (An v. Gersdorff am 7. April 1866.) Nicht die Schau der ewigen Symbole: die Lust des Kämpfens und Siegens, der unbefangene Blick für den Charakter der Welt als eines ewigen Kampfes der Kräfte ist es, was ihn der bürgerlichen Moralität entfremdet. Weit unmittelbarer und tiefer als das mystisch-musikalische Jugendwerk über die Tragödie führt das kleine Fragment über Homers Wettkampf in seine Vorstellung vom Leben ein. Der Wettkampf gilt ihm als der „edelste hellenische Grundgedanke". Der griechische Genius, so erkennt er, ließ die gute Eris gelten — nichts scheidet die griechische Welt so sehr von der unsern. Wie barbarisch, wie im tiefsten Grunde unbürgerlich — aber wie wahr ist es, wenn er in jenem Fragment definiert: „die Grausamkeit des Sieges ist die Spitze des Lebensjubels". Man versteht Nietzsches Leben und Schriften nicht, wenn man nicht beachtet, welchen Wert das Erlebnis und der Begriff des Kampfes und des Sieges für ihn haben. In der späteren Vorrede zu der Schrift, die ihn von Wagner löste (Menschliches, Allzumenschliches) glänzt das bedeutsamste Ereignis seines Lebens als ein Ereignis des Sieges vor uns auf: „ein rätselhafter fragenreicher fragwürdiger Sieg, aber der erste Sieg immerhin..." In der Vorrede zur „Fröhlichen Wissenschaft" wird jede Philosophie, welche den Frieden höher stellt als den Krieg, als ein Symptom der Krankheit gedeutet. Und in der „Götzendämmerung" (Moral als Widernatur) steht:

„Man hat auf das große Leben verzichtet, wenn man auf den Krieg verzichtet . . ."

In der bürgerlich-humanitären Sozietät wird der Kampf als etwas nicht sein Sollendes, bestenfalls als etwas zu Entschuldigendes behandelt. In dieser Sozietät gilt als das Höchste die Liebe — ein Gefühl also, ein Seelenzustand, etwas Subjektives jedenfalls, und vor allem etwas Vieldeutiges, was als Eros, als Sexus oder auch als Gottesminne verstanden werden kann. Nichts spiegelt die Unbestimmtheit, d. h. die „Innerlichkeit" der bürgerlichen Persönlichkeit besser wieder als dieser gleitende Begriff. Wo amor und caritas im Schatten der Banken sich die Hände reichen — da ist der Ort dieser Gesellschaft.

Ein einziges Wort des jungen Nietzsche beleuchtet grell die historische Relativität dieser theoretisch von der „Liebe", praktisch von der Lüge konstituierten Welt: „Der Neid ist viel stärker bei den Griechen ausgeprägt. Der Begriff der Gerechtigkeit ist viel wichtiger als bei uns: das Christentum kennt ja keine Gerechtigkeit." Was bedeutet dieses Wort? Nietzsche muß in der Tiefe eines andern Kosmos ganz zu Hause sein, um es überhaupt aussprechen zu können. Gerade der christliche Gott wird ja als der gerechte Richter vorgestellt, gerade das Leben des Christen ist ja begrenzt durch einen Akt göttlicher Jurisdiktion, den Jüngsten Tag.

Iudex ergo cum sedebit,
Quidquid latet apparebit,
Nil inúltum remanebit.

Wie kommt Nietzsche dazu, dem Christentum Gerechtigkeit abzusprechen? Weil er ganz in der heraklitischen Vorstellung von der Gerechtigkeit lebt. Im tiefsten Grunde fremd und unverständlich ist ihm die Vorstellung einer

belohnenden und strafenden Gerechtigkeit, ja die Vorstellung des Gerichts überhaupt, wobei es einen moralisch Angeklagten, einen thronenden Richter und einen objektiven Spruch gibt. Diese juridische Vorstellungsweise bereitet nur einem Urteilen nach den Gesichtspunkten „gut" und „böse" die Bahn. Sie gehört zu einer Menschenart, die nicht aktiv ist, die lediglich reagiert. Der reagierende Mensch, der Mensch des Ressentiments, leitet zuletzt aus der „Gerechtigkeit" Forderungen an andere ab. Gerecht sein aber ist immer ein positives Verhalten: „Der aktive, der angreifende, übergreifende Mensch ist immer noch der Gerechtigkeit hundert Schritte näher gestellt als der reaktive." (Genealogie der Moral, II, 11.) Der angreifende Mensch steht der Gerechtigkeit näher als der reaktive, weil Gerechtigkeit alles sein kann, nur nicht das, wozu der reaktive Mensch sie machen möchte: ein Mittel zur Abschaffung des Kampfes, zum Ausgleich der Gegensätze, zum Frieden. Eine Rechtsordnung, die nicht „ein Mittel im Kampf von Machtkomplexen" wäre, sondern ein Mittel gegen allen Kampf überhaupt, nennt Nietzsche ein lebensfeindliches Prinzip, eine Zerstörerin und Auflöserin des Menschen, ein Zeichen von Ermüdung, einen Schleichweg zum Nichts. (Ebenda.) Es ist die Moral, die diesen Schleichweg gehen lehrt, die Moral der „Guten und Gerechten", bei denen die größte Gefahr für alle Menschenzukunft liegt. (Zarathustra, Von alten und neuen Tafeln, 27.) Gerechtigkeit wird schließlich die Tugend der letzten Menschen: „Und wenn sie sagen: ‚ich bin gerecht', so klingt es immer gleich wie: ‚ich bin gerächt'!" (Zarathustra, Von den Tugendhaften.) Der rachsüchtige Mensch, der Mensch des Ressentiments, will, daß alle Menschen gleich seien. Zarathustra aber lehrt: „Denn die Menschen sind nicht gleich: so spricht die Gerechtigkeit." (Von den Gelehrten.)

Ungleichheit und Kampf sind die Voraussetzungen der Gerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit waltet nicht über der Welt, nicht über dem Gewühl der Streitenden, sie kennt keine Schuld und keine Verantwortung, kein Gerichtsverfahren und keinen Urteilsspruch: sie ist dem Kampfe immanent. Deshalb ist sie in einer Friedenswelt nicht möglich. Gerechtigkeit kann nur sein, wo Kräfte in Freiheit sich miteinander messen. Unter einer absoluten Autorität, in einer Ordnung der Dinge, die einen göttlichen Herrn kennt, im Bereich der Pax Romana, da ist keine Gerechtigkeit mehr, denn da ist kein Kampf mehr. Da erstarrt die Welt in einer konventionellen Form. Nietzsche dagegen sieht: aus dem Kampfe selber gebiert sich in jedem Augenblick die Gerechtigkeit neu, der Kampf ist der Vater aller Dinge, er macht den Herrn zum Herrn und den Sklaven zum Sklaven. So spricht Heraklit von Ephesus. Das ist aber auch urgermanische Anschauung: im Kampfe erweist sich, wer edel ist und wer nicht; durch den eingeborenen Mut wird der Herr zum Herrn, und durch seine Feigheit wird der Sklave zum Sklaven. Eben darin äußert sich auch die ewige Gerechtigkeit: sie gliedert und trennt, sie schafft die Ordnung der Welt, sie ist die Urheberin jedes Ranges. So entspringt aus dem Kerngedanken der griechisch-germanischen Metaphysik Nietzsches seine große Lehre: daß es nicht eine Moral gibt, sondern nur eine Moral der Herren und eine Moral der Sklaven. (Jenseits von Gut und Böse, 260.)

Nicht durch einen forensischen Akt, also äußerlich, wird die Gerechtigkeit hergestellt, sondern sie stellt sich durch die Taten von selbst her. Wenn Schopenhauers Hauptwerk den Titel trägt: „Die Welt als Wille und Vorstellung", so könnte Nietzsches Werk den Titel tragen: „Die Welt als Tat und Gerechtigkeit" oder kürzer, das-

selbe ausdrückend: „Die Welt als Kampf." Dieses letztere ist nur eine andere Wendung für die Unschuld des Werdens. Die „Unschuld" besteht darin, daß es keinen „Täter" gibt bei allem Tun, sondern daß etwas geschieht, daß es kein „Subjekt" gibt, keine Zwecke und keine Kausalzusammenhänge. „Täter" bedeutet aber soviel wie verantwortlicher Täter. Die wirkliche Tat wird damit nicht ausgeschlossen, denn der wirkliche Täter ist ein Kämpfer, ein Machtquantum, das in jedem Augenblicke aus seiner Kraft alle Konsequenzen zieht. Ein Kraftzentrum ist kein verantwortliches „Subjekt". Entscheidend ist die Ausschließung des Bewußtseins und der Verantwortung: in diesem Gedanken schneiden sich alle Linien der Philosophie Nietzsches. Aus ihm folgt die nicht-forensische Betrachtung des menschlichen Daseins. Einen Richter des Lebens gibt es nur, wenn es einen „Geist" gibt. Der Geist steht dem Leben nicht nur gegenüber, sondern er ist über ihm, und eben dadurch wird die Unschuld des Kampfes aufgehoben. Der Kampf wird nun nicht mehr durch die Kämpfenden entschieden, sondern durch eine jenseitige Macht, für die nicht die Kraft, sondern das „gute Gewissen" ausschlaggebend ist. Fällt das Bewußtsein, so fällt auch die Vorstellung von Verantwortung und Gericht — das Leben gewinnt seine Unschuld wieder.

Nietzsches kriegerische Natur äußert sich nicht nur in seinen polemischen Schriften, in seinem agonalen Verhältnis zu Schopenhauer, Wagner und Bismarck, in dem verwegenen Mut, mit dem er das Älteste und Verehrteste angreift; seine Kriegernatur bestimmt vielmehr auch den Charakter aller seiner Gedanken. Die Ausschließung des forensischen Systems ist eine notwendige Folge des Umstands, daß Nietzsche bis in die Instinkte hinein Krieger ist. Denn es ist kriegerisch, stets angesichts eines „Andern"

zu leben, sich stets in Spannung zu bestimmten Kräften zu empfinden. Kraft gegen Kraft — das ist der Charakter des Lebens. Priesterlich dagegen ist es, von einem absoluten Standpunkt über dem Leben aus das Leben zu beurteilen und zu richten. Der Priester beruft sich auf Gott, und damit ist er des Kampfes enthoben. Vermöge des von ihm in Anspruch genommenen besonderen Verhältnisses zu Gott *hat er recht, ohne gesiegt zu haben.* Der Typus des Priesters steht also dem des Kämpfers gerade gegenüber. Es ist kein Zufall, daß Völker wie die Germanen und die Griechen Priester im Sinne der mediterranen Kulturen nicht kennen. Wenn der Priester zum Schwerte greift, so wird er darum nicht zum Krieger, sondern er wird zum Glaubensstreiter, zum Verteidiger des höchsten Gottes, zum Fanatiker. Er kämpft für das Absolute, das in jedem Falle siegt; siegt es nicht jetzt durch ihn, so siegt es später. Es ist klar, daß bei einer solchen Berufung auf das Absolute die Vorstellung der Gerechtigkeit oder des Schicksals unmöglich ist. Für den Krieger gibt es kein Absolutes; er kennt nur die eigene Kraft und das Schicksal. Das priesterliche und das kriegerische System schließen sich gegenseitig aus.

Gegen zwei geschichtliche Welten hat Nietzsche sein Leben lang im Kampfe gelegen: gegen die priesterlich-romantische und gegen die rational-aufklärerische. (Vgl. oben S. 12.) Sein heraklitisches System gibt uns Aufschluß über die tiefe Notwendigkeit der Linienführung dieser Fronten. Der Welt des Priesters und der Welt des Aufklärers ist gemeinsam, daß der echte Kampf und die Gerechtigkeit in ihnen nicht vorkommen. Der Priester urteilt und führt dann Vernichtungskriege, um das von ihm für göttlich erklärte Urteil zu exekutieren. Wie verschieden erscheint die Welt des Aufklärers dagegen — und doch wird

auch hier ein Absolutes verehrt. An die Stelle des Kniefalls vor dem Heiligen tritt der befangene Bückling vor der Vernunft. In beiden Welten ist der freie Kampf der Kräfte mit dem großen Banne gelegt. Kräfte und deren Gegensätze werden vom Aufklärer überhaupt nicht anerkannt. Er kennt nur Vernunftwesen mit Gefühl und Geschmack, Subjekte, deren Urteile berichtigt, gebildet werden können. Alles andere ist „rohe" Natur. Sein höchster Begriff ist eine Harmonie, die den ernsten Widerspruch, den realen Kampf ausschließt. An die Stelle des Kampfes der Kräfte untereinander tritt der vernünftige und moralische Kampf aufgeklärter Geister gegen den Aberglauben, die Dummheit und die Bosheit der Menschen. Das ist kein Kampf mehr im Sinne des geborenen Kriegers: wie könnte man kämpfen, wenn man von vornherein im Recht ist! wie könnte man kämpfen in einer Welt, in der es einen Kampf nicht gibt, in der es nur Grade des Verstehens, der Aufklärung und der Bildung gibt! Jede Kraft hat ihre Perspektive, und sie kämpft innerhalb dieser Perspektive. Es gibt also keinen Kampf für die Vernunft, für das Glück, für den Fortschritt. Der Sieg ist ja schon erfochten, das Gute ist auf der einen Seite, auf der andern ist nur das Böse. In dieser Hinsicht ist der Aufklärer ein säkularisierter Priester: wie dieser im Lichte Gottes, so steht er im Lichte der Vernunft.

Aber der Aufklärer dünkt sich höher als der Priester, er übertrifft diesen noch an Rechtgläubigkeit. Das macht, weil er eines vor ihm voraus hat: die Idee der Toleranz. In seinem Fanatismus hat der Priester Größe; er vermag im Widerspruch zu seiner Lehre zum Helden zu werden. Deshalb geht Zarathustra an den Priestern vorüber. Nur verderben die Glaubenskämpfer mit ihrem Glauben das redliche Kampfspiel, sie wissen nichts von der Gerechtigkeit.

Von den Aufklärern aber wird die Gerechtigkeit mit feinen Giften getötet. Die Idee der Toleranz ist das Widerspiel der Gerechtigkeit: sie hebt den Gegensatz auf, sie verwirrt die Ordnung der Dinge, denn sie nennt den Kampf als solchen Etwas, das zu verurteilen ist. Der Priester hat das böse Gewissen und die Moral erfunden, um zu siegen und zu herrschen, er kämpft gegen die Ungläubigen, weil er in der Gnade zu stehen vermeint, jene aber in der Verdammnis wohnen. Der Aufklärer gibt vor, nicht mehr kämpfen, nicht mehr siegen und herrschen zu wollen, er dient lediglich der Moral. Er ist zu aufgeklärt, um noch Scheiterhaufen zu errichten, er errichtet „Lehrstühle der Tugend". Er begnügt sich damit, das gute Gewissen für sich zu haben und zu lehren, daß seine Gegner es nicht haben. Das nennt er Toleranz: die Verleugnung der Gegensätze, damit er ohne die Mühe des Kampfes herrschen könne. Und das ist ihm Philosophie: Rückführung alles Lebendigen und Mächtigen auf Tendenzen des Bewußtseins, auf die „Vernunft" und den „Willen". Damit macht er das Große klein und das Kleine groß. Der Priester kämpft für die Sache Gottes. Wenn aber der aufgeklärte Bürger Krieg führt, dann muß er eine „gute Sache" erfinden, für die es sich zu streiten lohnt, denn er streitet grundsätzlich nur mit gutem Gewissen. „Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg heilige? Ich sage euch: der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt." (Zarathustra, Vom Krieg und Kriegsvolke.) Enden aber muß der Moralismus des Aufklärers mit der völligen Verwerfung des Krieges. Das unheroische Dasein, das Leben ohne große Ziele, das „erbärmliche Behagen" wird zuletzt als moralische Pflicht vorgestellt, der Krieg, der den Heroismus entfesselt, wird verfemt.

Zwei Epochen hat die neuere Geschichte: auf die Epoche

der Prieſterwerte folgt die Epoche der Moralwerte. Nietzſches Pſychologie des Prieſters (des Reſſentiments) in der „Genealogie“ iſt die Fortſetzung des Kampfes gegen die Moral, den die „Morgenröte“ eröffnet. Bei allem Abſtand, der zugunſten des Prieſters ſpricht, ſind die Diener des Heiligen und die Diener der Vernunft doch von der gleichen Art: ſie empören ſich im Namen des Abſoluten, ſie verurteilen, ſie verfemen ſtatt zu kämpfen. Gleichzeitig aber bedienen ſie ſich menſchlicher, allzu-menſchlicher Mittel, um ihre Zwecke durchzuſetzen. Die Moral muß, um zum Siege zu gelangen, unmoraliſch werden. „Damit moraliſche Werte zur Herrſchaft kommen, müſſen lauter unmoraliſche Kräfte und Affekte helfen.“ (Wille zur Macht, 266.) Dieſen Widerſpruch erträgt der Aufklärer. Es fehlt ihm die Redlichkeit und die Tapferkeit, die dazu gehören, einen auf den Widerſpruch gegründeten Zuſtand der Dinge zu bekämpfen. Der Aufklärer hält es aus inmitten der Lüge der chriſtlichen Ziviliſation, er hat das gute Gewiſſen ſelbſt noch in der Lüge. Das aber iſt die pſychologiſche Formel für die Anarchie. Die Ordnung, die auf die Herrſchaft des Bewußtſeins gegründet iſt, iſt nur eine ſcheinbare: ſie iſt nicht auf das Weſen der Dinge gegründet, ſie widerſpricht der Wirklichkeit. Wenn die Menſchen an eine fingierte Harmonie glauben, an eine Welt ohne Kräfte und Gegenſatz, dann tritt das Chaos ein. Nicht die Natur iſt chaotiſch — ſie iſt das Reich einer ſtrengen Gerechtigkeit. Chaotiſch wird die Welt der Menſchen, wenn ſie ſich von der Gerechtigkeit, die im Weſen der Dinge liegt, zu emanzipieren ſuchen, wenn ſie den Willen zur Macht verleugnen. Der Nihilismus, das Chaos iſt die notwendige Folge des Glaubens an eine Harmonie ohne Kampf, an eine gegenſatzloſe Ordnung. Die wahre Ordnung entſteht aus den Herrſchaftsverhältniſſen, die

der Wille zur Macht hervorbringt. Human, fügen wir hinzu, ist eine Welt, in der die Rangordnung gilt, nicht eine Welt, in der moralische Begriffe das Wort führen. Inhuman ist lediglich das Chaos. Die Herrschaft der Toleranz und der moralischen Ideen, der Vernunft und des Mitleids, kurz der „Humanität", führt zur Inhumanität.

Wenn man sich von der Einheit und Konsequenz des Nietzscheschen Denkens eine Vorstellung machen will, dann muß man den Abschnitt über Heraklit und den Begriff der Gerechtigkeit in dem Fragment über „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" lesen. Umgeben von Zitaten aus Schopenhauers Hauptwerk, die ohne innere Beziehung zu der mitgeteilten Vision stehen, findet man hier den Grundgedanken des „Willens zur Macht" in wundervoller Klarheit. Eine „furchtbare und betäubende Vorstellung" wird das ewige und alleinige Werden, die gänzliche Unbeständigkeit alles Wirklichen genannt. Heraklit hat begriffen, daß alle entgegengesetzten Qualitäten in der Welt aneinandergeheftet sind „wie zwei Ringende", von denen bald der eine, bald der andre die Obmacht bekommt. Die Welt ist ein Mischkrug, der beständig umgerührt werden muß. „Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden: die bestimmten und andauernd uns erscheinenden Qualitäten drücken nur das momentane Übergewicht des einen Kämpfers aus ..." Und doch gibt es etwas Dauerndes in dem ewigen Streite, der Mischkrug wird ja „beständig" umgerührt. Der bloße Streit würde sich selbst aufheben. Heraklit, dem Hellenen, offenbart dieser Streit die ewige Gerechtigkeit. „Es ist eine wundervolle, aus dem reinsten Borne des Hellenischen geschöpfte Vorstellung, welche den Streit als das fortwährende Walten einer einheitlichen, strengen, an

ewige Gesetze gebundenen Gerechtigkeit betrachtet. Nur ein Grieche war imstande, diese Vorstellung als Fundament einer Kosmodizee zu finden; es ist die gute Eris Hesiods zum Weltprinzip verklärt, es ist der Wettkampfgedanke der einzelnen Griechen und des griechischen Staates, aus den Gymnasien und Palästren, aus den künstlerischen Agonen, aus dem Ringen der politischen Parteien und der Städte miteinander ins Allgemeinste übertragen, so daß jetzt das Räderwerk des Kosmos in ihm sich dreht. Wie jeder Grieche kämpft, als ob er allein im Recht sei, und ein unendlich sicheres Maß des richterlichen Urteils in jedem Augenblick bestimmt, wohin der Sieg sich neigt, so ringen die Qualitäten miteinander, nach unverbrüchlichen, dem Kampfe immanenten Gesetzen und Massen. Die Dinge selbst, an deren Feststehen und Standhalten der enge Menschen- und Tierkopf glaubt, haben gar keine eigentliche Existenz, sie sind das Erblitzen und der Funkenschlag gezückter Schwerter, sie sind das Aufglänzen des Siegs im Kampfe der entgegengesetzten Qualitäten."

Alle entscheidenden Positionen Nietzsches: seine Ablehnung der Subjektsphilosophie, der Teleologie, des Kausalbegriffs, sein Kampf gegen den Optimismus, den Moralismus und den Fortschritt sind hierin im Keime enthalten. Das Weltbild des Willens zur Macht ist hier vorweggenommen, und der Begriff der Gerechtigkeit als der tiefste Begriff dieses Weltbildes enthüllt. Wo ist dieser Begriff später geblieben? Warum enthält der „Wille zur Macht" keinen Abschnitt über die Gerechtigkeit?

In der Gedankenwelt des jungen Nietzsche spielt die Gerechtigkeit eine wichtige Rolle. Sie erscheint nicht nur als Hauptbegriff bei der Charakteristik der Aeschyleischen Tragödie (Geburt der Tragödie, 9), sondern bildet auch den ideellen Mittelpunkt der beiden wichtigsten „Unzeit-

gemäßen Betrachtungen". In der zweiten „Unzeitgemäßen" wird derjenige, welcher den Trieb und die „Kraft zur Gerechtigkeit" besitzt, als das ehrwürdigste Exemplar der Gattung Mensch bezeichnet. Die Gerechtigkeit wird der Objektivität gegenübergestellt, „Objektivität und Gerechtigkeit haben nichts miteinander zu tun". (Vom Nutzen und Nachteil der Historie, 6.) Unter der Objektivität ist die „kalte und verächtliche Neutralität des sogenannten wissenschaftlichen Menschen" zu verstehen. (Schopenhauer als Erzieher, 4.) Die Kraft zur Gerechtigkeit setzt den Menschen in den Stand, die „gemeine empirische Wahrheit" beim Erkennen der Geschichte zu überwinden durch eine tiefere und gerechtere Anschauung der Dinge. Die geschichtliche Welt erschließt sich nicht der wissenschaftlichen Neugierde und Objektivität: nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart heraus kann das Vergangne gedeutet werden. Zur Gerechtigkeit gehört nicht Geltenlassen und Toleranz, sondern Kraft und Größe.

Folgen wir den Winken, die uns die „Unzeitgemäßen Betrachtungen" mit ihrer entschiedenen Zusammenordnung der Begriffe Gerechtigkeit und Erkenntnis geben, dann erhalten wir eine Antwort auf die schwierigste Frage, die es in Nietzsches Philosophie gibt: auf die Frage nach der Möglichkeit des Erkennens. Dem Erkenntnisproblem gegenüber ist die Philosophie des „Willens zur Macht" in einer gefährlichen Lage. Hier hat der Idealismus seine stärkste Position, hier ist jeder Relativismus zum Scheitern verurteilt. Eine Metaphysik der Gerechtigkeit freilich könnte nicht relativistisch sein, die Gerechtigkeit schließt den Relativismus aus. Die Frage hat also zu lauten: gibt es einen Zusammenhang zwischen diesem Begriff und der Philosophie des Willens zur Macht.

Nach der Lehre des Willens zur Macht ist alles mensch-

liche Tun und Denken auf Triebe zurückzuführen. Auch der Wille zur Wahrheit kann nur ein Trieb zur Macht sein: der größte Teil des bewußten Denkens, selbst des philosophischen, gehört unter die Instinkttätigkeiten. (Jenseits von Gut und Böse, 3.) Wie wäre ein „egoistischer" Machttrieb mit der reinen Erkenntnis in Zusammenhang zu bringen? — Doch es gibt ja keine reine Erkenntnis, wenn man darunter die Erkenntnis eines „unbeteiligten", kalten, objektiv betrachtenden Subjekts versteht — denn es gibt kein solches Subjekt. Erkenntnis muß relativ zum Erkennenden sein. Da der Erkennende aber ein Machtquantum ist, muß die Erkenntnis eine Relation zur Macht des Erkennenden haben. Alles Denken ist eine Form des Herrschenwollens, jeder Trieb, der sich des Bewußtseins zum Denken bedient, will „irgendwo hinaus". In der langen Geschichte des homo sapiens haben alle Grundtriebe des Menschen „schon einmal Philosophie getrieben". Jeder einzelne möchte gar zu gerne gerade *sich* als letzten Zweck des Daseins und als „berechtigten Herrn" aller übrigen Triebe darstellen. „Denn jeder Trieb ist herrschsüchtig: und als *solcher* versucht er zu philosophieren." (Jenseits von Gut und Böse, 6.)

Wenn man die Welt des Willens zur Macht für ein Chaos wild um sich schlagender Kräfte auffaßt, dann ist Erkenntnis unmöglich. Die von Nietzsche geschaute Welt jedoch trägt eine ewige Ordnung in sich: nur vom Mächtigeren kann das Schwächere überwunden werden, es gibt keine Willkür; die Formel des Willens zur Macht ist die Formel eines *Gesetzes* — eines anderen „Gesetzes" freilich als man es bisher kannte. Es ist damit nicht ein „Gesetz" *über* den Dingen bezeichnet, nicht ein Allgemeines, Jenseitiges, dem gegenüber alles Diesseitige als bloßer „Fall" erschöpft, sondern das Gesetz ist in den Dingen selbst,

in ihrem Siegen und Unterliegen, in der Art, wie sie sich zueinander in ein Verhältnis setzen. Es ist nichts anderes als das im Wechsel dauernde Verhältnis der streitenden Kräfte selbst. Dieses Verhältnis, dieses Gleichgewicht ist es, was Heraklit unter der ewigen Gerechtigkeit verstand.

Nietzsches Lehre vom Erkennen folgt aus diesem Begriff der Gerechtigkeit. Dem transzendenten Begriff des „Gesetzes" entspricht ein transzendentes Erkenntnissubjekt, das neutral, unbeteiligt, „uninteressiert" über den Dingen schwebt und deshalb „rein" genannt wird. Aus dem immanenten Begriff des Gesetzes dagegen folgt, daß jeder Trieb, jedes organisierende Kraftzentrum nur so weit mit seiner Erkenntnis zu dringen vermag, als sein „Wille zur Macht" reicht. Nur soweit und so stark der Einzelne am Kampf beteiligt ist, vermag er zu erkennen. Dieser Kampf wird mit allen Mitteln geführt — auch mit Hilfe des Bewußtseins. Im Taumel des Siegs hat Nietzsche diesem Mittel zu wenig eingeräumt. Aber seine Grundansicht bleibt: das Erkennende, das Philosophierende ist der Wille zur Macht und nicht das Bewußtsein. Es kommt auf das Pathos, es kommt auf die Kraft des Denkers an, wie weit er im Erkennen gelangt. Wer den am weitesten gespannten Willen, die höchste Kraft hat, der hat auch die höchste Gerechtigkeit, und der kommt auch der Wahrheit am nächsten. Denn Gerechtigkeit ist nur da, wo Macht ist. Es gibt keine Gerechtigkeit ohne Macht — es gibt aber auch keine wahre Macht ohne Gerechtigkeit.

Nur der Überlegene, nur der Herrschende vermag „Gerechtigkeit" festzustellen, d. h. ein Maß aufzurichten, nach welchem gemessen wird; und je mächtiger er ist, desto weiter kann er gehen im „Gewährenlassen". So lesen wir in einer Notiz aus der Zeit des „Willens zur Macht". Und ebenso: „Gerechtigkeit, als Funktion einer weit umher-

schauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaussieht, also einen weiteren Horizont des Vorteils hat — die Absicht, Etwas zu erhalten, das mehr ist als diese und jene Person." Gerechtigkeit und Macht stehen also in einer notwendigen Beziehung zueinander. Was kann aber die höchste Macht anderes sein als die Macht des Ganzen? Gerechtigkeit ist nur ein anderes Wort für das Vorhandensein dieses Ganzen, für die Selbsterhaltung dieses Ganzen, welches, um in alle Ewigkeit Macht zu sein, sich in alle Ewigkeit im Gleichgewicht erhält, und welches sich nur im Gleichgewicht erhält, um in alle Ewigkeit im Kampfe aller Qualitäten gegeneinander sich zu bejahen. Der Wille zur Macht ist also nur ein anderer Ausdruck für die höchste Gerechtigkeit. Der Mensch erkennt nicht, weil er Bewußtsein hat — das Bewußtsein ist nur ein Mittel —, sondern er erkennt, d. h. er hat eine Beziehung zum Ganzen, weil in ihm der Wille zur Macht unter allen Wesen den höchsten Punkt erreicht, weil er der ewigen Gerechtigkeit am nächsten kommt.

Daß wir mit unserer Deutung auf dem richtigen Wege sind, zeigt uns eine kurze Aufzeichnung von unerhörter Wucht: „Gerechtigkeit als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus: höchster Repräsentant des Lebens selber."

Wenn die Gerechtigkeit der „höchste Repräsentant des Lebens selber" genannt werden darf, dann lautet auch die Definition der Wahrheit, die der Philosophie des Willens entspricht: die Wahrheit ist der höchste Repräsentant des Lebens selber*).

*) Wie eine Nietzsche-Deutung aussieht, die nicht vom „Willen zur Macht" ausgeht, zeigt das Buch Ernst Bertrams. („Nietzsche. Versuch einer Mythologie." 7. Aufl. 1929.) Bertram widmet dem Begriff der Gerechtigkeit einen eigenen Abschnitt, der mit einem Wort des Bischofs

## 7. Dionysos. Die ewige Wiederkunft

Die Philosophie des Willens zur Macht, die Philosophie des ewigen Werdens geht auf ihrem Höhepunkt in den Begriff des Seins über. Das Werden ist. Es ist dies kein Sein neben oder über dem Werden — dieses „Sein" ist vielmehr nur ein Ausdruck für die Dauer, die Selbsterhaltung, die immanente Ordnung, die Gerechtigkeit des Werdens selber.

Das Problem des Übergangs vom Werden zum Sein hat Nietzsche stark beschäftigt. Zu den berühmtesten Teilen seiner Philosophie gehört die Lehre von der ewigen Wiederkunft, die objektiv nichts ist als ein Versuch, das Bild des ewigen Werdens aufzuheben und ein Bild des ewigen Seins an die Stelle zu setzen. Auch hierbei ist der Wille zur Macht ausschlaggebend, nur erscheint er nicht als immanente Macht, als höchste Gerechtigkeit, sondern als Tat eines einzelnen: Zarathustras. „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht... Daß alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: — Gipfel der Betrachtung." (Wille zur Macht, 617.)

In diesen Sätzen erscheint der Gedanke der ewigen Wiederkunft verbunden mit dem Grundgedanken des Systems. Oder richtiger: der Gedanke der ewigen Wiederkunft scheint dazu da, um das System aufzuheben. Indem der Begriff der ewigen Wiederkunft erscheint, verschwindet

---

Bossuet eröffnet wird und der neue Beweise für das „sich selber stets neu kreuzigende Denken" Nietzsches liefern soll. Der griechische Grundcharakter seiner Philosophie ist völlig verkannt, sein plastischer Begriff von Gerechtigkeit wird in einen christlich-dialektischen Unbegriff verbogen. Es soll bei ihm von einer „Gerechtigkeit des Ungerechten" die Rede sein, von einer Art „Theodizee des Bösen", ja sogar Nietzsches Haltung zum eigenen „Lebensleid" soll darin sich spiegeln.

der heraklitische Charakter der Welt: „Ich lehre euch die Erlösung vom ewigen Flusse: der Fluß fließt immer wieder in sich zurück, und immer wieder steigt ihr in den gleichen Fluß, als die gleichen." Offenbar stehen wir hier vor einem Widerspruch. Es kann nur eins gelten: entweder die Lehre von der ewigen Wiederkunft oder die Lehre des Willens zur Macht.

Es ist bekannt, daß der Gedanke der ewigen Wiederkunft auf eine Erschütterung zurückgeht, die der in der Einsamkeit des Engadins genesende Nietzsche im August 1881 erlebt hat. Am Schlusse der „Fröhlichen Wissenschaft" wird der Gedanke zum ersten Male ausgesprochen, von Zarathustra wird er verkündet. Es ist nicht zu verwundern, daß er ganz besonders die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat und daß man geneigt war anzunehmen, die philosophische Tiefe und Bedeutung dieses Gedankens müsse im Verhältnis stehen zu der Eindringlichkeit, mit der er vorgetragen wird. In Wahrheit ist dieser Gedanke, von Nietzsches System aus gesehen, ohne Belang. Wir haben ihn als Ausdruck eines höchst persönlichen Erlebnisses zu betrachten. Mit dem Grundgedanken des „Willens zur Macht" steht er in keinem Zusammenhang, ja er würde, ernst genommen, den Zusammenhang der Philosophie des Willens zur Macht sprengen. Nur äußerlich ist in den angeführten Sätzen eine Beziehung zum Willen zur Macht hergestellt: der Charakter des Seins wird dem Werden durch einen Einzelnen aufgeprägt. Er entsteht durch Aktion eines Subjekts. Der Wille zur Macht ist aber nicht eine Bezeichnung für ein Erlebnis oder Ereignis, sondern eine Formel für das Geschehen überhaupt. Diese Formel hat einen objektiven Sinn — daher ihre innere Beziehung zum Begriff der Gerechtigkeit. Durch den Gedanken der ewigen Wiederkunft wird alles ins Sub-

jektive gewendet. Nietzsche selbst, als einmalige Person, erscheint religionsstifterähnlich im Mittelpunkte des Weltgeschehens: es ist für die Menschheit immer die Stunde des „Großen Mittags", in welcher dieser Gedanke auftritt. Dabei handelt es sich weniger um den Wert des Gedankens selbst als vielmehr um die Wirkung, welche er auf die Menschheit ausüben soll. Er bezeichnet einen Wendepunkt in der Geschichte: die nicht an ihn glauben, müssen aussterben. „Nur wer sein Dasein für ewig wiederholungsfähig hält, bleibt übrig: unter solchen aber ist ein Zustand möglich, an den noch kein Utopist gereicht hat". Wer diesen „Gedanken der Gedanken" sich einverleibt, den wird er verwandeln. „Die Frage bei allem, was ich tue: ist es so, daß ich es unzählige Male tun will? ist das größte Schwergewicht."

Das, was Nietzsche objektiv durch den Gedanken der ewigen Wiederkunft zum Ausdruck zu bringen versucht hat: die Unschuld und die Zielloſigkeit des Daseins, die Rechtfertigung des Lebens durch sich selbst wird durch sein System viel vollkommener ausgedrückt. Es darf nicht übersehen werden, daß die Konzeption aus einer Zeit stammt, in welcher Nietzsche noch auf dem Wege zum System des Willens zur Macht sich befand. Der Wiederkunftsgedanke ist der Keim des Zarathustra-Gedankens; es war jedoch nicht Nietzsches Absicht, stets Zarathustra bleiben zu wollen. Der Zarathustra war lediglich ein Ruf, der ihm Gefährten zuführen sollte. Die Einfügung des Zarathustra-Gedankens in das spätere System ist vielleicht nur darauf zurückzuführen, daß dieser Ruf ungehört verhallte. Eine sachliche Einfügung des Wiederkunftsgedankens in das System ist nicht möglich: jener Gedanke ist eine religiöse Konzeption, dieses dagegen ist ein streng philosophischer Gedankenzusammenhang; bei jenem kann

die Wahrheitsfrage nicht gestellt werden, hier dagegen muß sie gestellt werden; dort kommt alles auf die mögliche Wirkung an, hier handelt es sich um die immanente Tiefe eines neuen Bildes der Welt.

Der religiöse Grundcharakter des Wiederkunftsgedankens liegt zutage und ist von Nietzsche auch betont worden. „Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben! Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dies Leben als flüchtiges verachteten und nach einem unbestimmten anderen Leben hinblicken lehrten." „Der große Mittag" ist eine religiöse Vision, Nietzsche erscheint sich als Lehrer der ewigen Wiederkunft ähnlich wie ein Erlöser: „Ich lehre euch die Erlösung vom ewigen Flusse ..." Er hat Plato seinen „Ägyptizismus" vorgeworfen: Plato hat die Welt enthistorisiert, indem er sie sub specie aeterni betrachtete. Eine Ägyptisierung der heraklitischen Welt vollbringt nun auch der Religionsstifter Nietzsche. Es gibt nichts in seinem philosophischen System, womit diese Äternisierung des Werdenden in Zusammenhang gebracht werden könnte — einsam steht der Gedanke der ewigen Wiederkunft im „Willen zur Macht" da, ein erratischer Block. Es gibt im Grunde keine Philosophie der ewigen Wiederkunft, es gibt nur eine Religion der ewigen Wiederkunft. Als Nietzsche der Eingebung von Surlei nachgab, ist er für einen Augenblick dem gottbildenden Instinkt in sich unterlegen. Das sicherste Kennzeichen dafür, daß wir es hier nicht mehr mit dem Philosophen Nietzsche zu tun haben, ist das auf die Wiederkunft bezügliche „Ja- und Amenlied", mit welchem der dritte Teil des „Zarathustra" schließt, und das mit seiner Hervorkehrung des Begriffs der Liebe („Denn ich liebe dich, o Ewigkeit!") zu allen philosophischen Positionen Nietzsches im Gegensatz steht.

Eine Anzahl von Entwürfen zum Hauptwerk geben zu erkennen, daß Nietzsche das letzte Kapitel desselben, „Die ewige Wiederkunft", auch „Dionysos. Philosophie der ewigen Wiederkunft" überschreiben wollte. Daneben stehen Entwürfe, bei denen dieses letzte Buch eine Beziehung auf den Gedanken der Wiederkunft nicht enthält. „Der große Krieg" wird es einmal überschrieben, ein andermal „Kampf der falschen und der wahren Werte". Von den Herausgebern des „Willens zur Macht" ist an den Schluß ein Aphorismus gestellt worden, der die innigste Verbindung der Begriffe dionysische Welt, ewige Wiederkunft und Wille zur Macht enthält. Es ist jenes Prosa-Meisterstück, das mit den Worten beginnt: „Und wißt ihr auch, was mir ‚die Welt' ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen?" In der Konsequenz meines Gedankenganges liegt der Nachweis, daß dieses Fragment nicht die ideale Formel für das philosophische Weltbild Nietzsches darbietet, wie man es bisher annehmen mußte, daß man vielmehr nur die Wahl hat, entweder den „Willen zur Macht" als das eigentliche System Nietzsches anzusehen, oder aber dieses System zu verwerfen und den Dionysismus für Nietzsches eigentliche Philosophie zu erklären.

Der einzige Begriff, der dem erwähnten Aphorismus und dem System gemeinsam ist, ist der der Kraft. Als ein „Spiel von Kräften und Kraftwellen", als ein „Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte" wird hier die Welt beschrieben, als ein sich Wandelndes und immer wieder in sich selber Zurücklaufendes. Die ewige Wiederkunft wird als ein Symbol der Selbstbejahung dieser Kraft gedeutet. Sie gibt dem ewigen Werden den Charakter einer Bewegung, „die kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt", sie verleiht ihm den Charakter

des Glücks, dessen Symbol der Kreis ist. Das Werden hingegen, dessen Begriff wir auf den vorhergehenden Seiten gewonnen haben, entspringt aus dem Gegensatz der Kräfte, und ist nur ein anderes Wort für den allgemeinen Kampf der Kräfte gegeneinander. Beide Konzeptionen stimmen darin überein, daß es keine festen Dinge, keine bleibenden Zustände gibt; aber das System läßt doch Gesetze der Wahrscheinlichkeit zu, die den Ausgang des Kampfes in den einzelnen Fällen vorhersehen lassen. Die Naturgesetze sind „Formeln für Machtverhältnisse". Etwas Entsprechendes wäre in der dionysischen Welt nicht denkbar. Diese Welt ist dem Erkennen in keiner Weise zugänglich, und wenn sie charakterisiert werden soll, so erweisen sich nur ästhetische Begriffe als zulänglich: es ist eine Welt, die aus der Dissonanz stets wieder zur Harmonie zurückfindet — „aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs". Niemals kann eine solche Welt philosophisch dargestellt werden, und unmöglich ist es, in dieser dionysischen Welt des „Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, dieser Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste", die Welt als Kampf wieder zu erkennen, wie wir sie oben beschrieben fanden, jene Welt der Entgegensetzung und der Spannung, die beherrscht ist von dem strengen Gesetz der Einheit, der Gerechtigkeit, die aus dieser Spannung jeweils resultiert. „Dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältnis zu allen andern dynamischen Quanten" (Wille zur Macht, 635) — das ist Nietzsches Formel für die Welt. Auf Grund dieser Formel hat er eine Physik und Physiologie, eine Psychologie und eine Ethik aufgebaut. Niemals hätte er dies mit Hilfe seines Dionysismus tun können.

Die Frage liegt nahe, ob nicht das gesamte Nietzscheverständnis dieser Jahrzehnte, verlockt durch die Pfeife des dionysischen Rattenfängers, einen falschen Weg gegangen ist. Immer wieder hat man in Nietzsche den Dionysier gesucht und gefunden, und den Philosophen, den echten Freund der Griechen, den Schüler Heraklits dabei übersehen. Wenn aber Nietzsche selber zurückschauend überschlägt, auf welchen Wegen er sich die Unschuld des Werdens zu beweisen versucht hat, da nennt er Dionysos gar nicht. Vor sich selber ist er der Denker der heraklitischen Welt, nicht der Jünger des Dionysos. Der Name Dionysos ist nur ein Zeichen für die Gegenbewegung, die der junge Nietzsche gegen die christliche Moral einleitete; als eine Maske des „Antichrist" wird in der späteren Vorrede zur „Geburt der Tragödie" Dionysos gekennzeichnet. Denn wie konnte er jene „Gegenwertung" wirksam benennen: „Als Philologe und Mensch der Worte taufte ich sie, nicht ohne einige Freiheit — denn wer wußte den rechten Namen des Antichrist? — auf den Namen eines griechischen Gottes: ich hieß sie die dionysische."

Religionserfinder, Mythendichter pflegen Schwärmer zu sein. Nietzsche hat den Philosophen als Gegentypus des Schwärmers begriffen. „Es ist nichts in mir von einem Religionsstifter." (Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin.) Aber wie es die unvorhergesehene Einsamkeit dieses singulären Lebens mit sich brachte, daß der Schüler des Heraklit zum Dichter des „Zarathustra" werden mußte, so brachte es der Kampf gegen das christliche Europa auch mit sich, daß der Philosoph nach Symbolen griff, um lauter sagen zu können, was niemand hören wollte. Wie dankbar war er um jedes Zeichen, das ihm Mitteilung möglich machte. So erfand er „Dionysos gegen den Gekreuzigten". Mit dieser Entgegensetzung schließt die Selbst-

darstellung. Aber nicht in dieser Formel — im „Willen zur Macht" ist das zu suchen, was Nietzsche gegen das christliche Europa und zu seiner Rettung zu sagen hat.

## Anmerkung

Mit dieser Darstellung vollende ich die Kritik an Nietzsches Begriff des Dionysischen, die ich in der Einleitung zu der Bachofen-Ausgabe meines Freundes Manfred Schröter begonnen habe. Man hat sich der Gedankenwelt Nietzsches sonst wohl über den Begriff des Mythus zu nähern gesucht. Dagegen habe ich den Nachweis geführt, daß die „Geburt der Tragödie" kein tieferes Verhältnis zur religiös-mythischen Sphäre verrät, daß sie vielmehr ihre Herkunft aus dem Geiste der modernen Musik deutlich bekundet. („Der Mythus von Orient und Okzident." 1926. S. CCXLIff.*)

Nachdem Nietzsches Verhältnis zum Mythus klargestellt war, konnten die anderen Griechenschriften Nietzsches ihrer Bedeutung entsprechend gewürdigt werden; der dem Mythischen entgegengesetzte Begriff des Agonalen wurde von mir als Wurzel der griechisch-deutschen Grundkonzeption Nietzsches erkannt. („Bachofen und Nietzsche." 1929.) Die vorliegende Schrift enthält die Ausführung dessen, was von mir in „Bachofen und Nietzsche" angedeutet war.

Das Leben und die Gestalt Nietzsches habe ich in der Einleitung zu der Dünndruckausgabe seiner Werke (im

*) Meine Abgrenzung der Welten Bachofens und Nietzsches gegeneinander hat Thomas Mann veranlaßt, sich auch um die Verteidigung Nietzsches in der „Pariser Rechenschaft" und anderswo zu bemühen. Es lohnt sich nicht, auf seine Polemik einzugehen: sie dürfte zu seinen vergeblichen Bemühungen gehören.

Verlag Kröner) aus zwei entgegengesetzten Grundtrieben aufzubauen versucht: aus einem philosophischen und aus einem musikalischen. Dabei kam es mir insbesondere darauf an, die exzeptionelle Stellung des „Zarathustra“ in Nietzsches Leben sowie die Eigenart der Form dieses Sonderwerks durchsichtig zu machen. Man wird den von mir festgestellten Dualismus von „Philosophie“ und „Musik“ in der Entgegensetzung der dionysischen und der heraklitischen Welt wiederfinden. Denn die Lehre von der ewigen Wiederkunft ist Musik — wir wüßten es, auch wenn Nietzsche es uns nicht selber sagte mit den Worten: „Wisse aber auch! — daß die Vergänglichkeit ihr kurzes Lied immer wieder singt, und daß man im Hören der ersten Strophe vor Sehnsucht fast stirbt, bei dem Gedanken, es möchte für immer vorbei sein.“ Dionysos hat also zwei Gesichter: von der Musik her gesehen, von Wagner aus wirkt er griechisch, erscheint er als Dionysos philosophos; von Heraklit aus gesehen erweist er sich als ein musikalisches Phänomen. Wegen dieser Zweideutigkeit des „Dionysischen“ ist über diesen Begriff weg ein Verständnis Nietzsches nicht möglich. Auf diesem Wege gerät man nur in die verwirrende Problematik der Nietzscheschen Existenz.

# II. Der Politiker

## 1. Germanische Grundhaltung. Verhältnis zu Rom

Der Schlüssel für das Verständnis aller konkreten Forderungen und Ziele Nietzsches liegt in seiner Anschauung vom Staat. Zusammenhängend ist sie von ihm nicht entwickelt worden, aber wir können sie uns zuverlässig rekonstruieren. Auch auf diesem Gebiet ist von Widersprüchen und Schwankungen nicht die Rede: von Anfang bis zu Ende bleibt diese Anschauung gleich.

Nietzsches Grundbegriff vom Staate ist germanisch und nicht deutsch, wenn wir unter dem Deutschen die letzte Gestalt dessen verstehen wollen, was auf germanischem Boden unter christlich-römischem Einfluß im Verlaufe unserer Geschichte gewachsen ist. Die dauernde Spannung, in der sich Nietzsche gegenüber „Deutschland" befindet, beruht darauf, daß er auf die germanischen Untergründe des deutschen Wesens mit einer Unbeirrbarkeit und Kraft zurückgeht wie keiner vor ihm.

Das Bereich des Deutschen fällt mit dem des Germanischen nicht zusammen. Es gibt noch andere Völker, die am Germanischen teilhaben. Aber wo immer das Deutsche einen geschichtlichen Höhepunkt erreicht, da schlägt das germanische Element mit besonderer Stärke durch. Solche Höhepunkte bedeuten die Zeit der sächsischen, fränkischen und schwäbischen Kaiser, die Reformation Luthers, das

Zusammentreffen Bismarcks und Nietzsches im 19. Jahrhundert. Das Schicksal Deutschlands erkennt man an folgenden Tatsachen: wir sind bis zum Tode Heinrich VI. die politisch führende Macht Europas in der kräftigsten Zeit des Mittelalters — aber wir gründen keinen dauernden Staat. Wir machen die gewaltige Revolution, die das Mittelalter beendet — aber wir überlassen den Vorteil davon dem Papsttum und den romanischen Völkern. Ein Staatsmann einigt zuletzt einen Großteil der deutschen Stämme — aber der Staat, den er gründet, entbehrt der inneren Wahrheit: als endlich Luther und Heinrich VI. nebeneinanderstehen, da kennen sie sich nicht. Der alte germanische Trotz, der sich gegen den Staat stemmt, wird von Bismarck überwunden; zur gleichen Zeit aber lebt dieser Trotz, so stark wie tausend Jahre vorher, in Nietzsche auf und tritt zu dem neuen Staate in Opposition.

Nietzsche hat sich selbst im „Ecce homo" den „letzten antipolitischen Deutschen" genannt. Er hat sich als den letzten Deutschen empfunden, der mit Macht und Nachdruck gegen den Staat protestierte. Dem Staat, nicht bloß dem deutschen Staat, sondern dem Staat an sich, gehört seine Abneigung von Jugend an. Gegen die „uniformierte Staatskultur" sind die Reden „Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten" gerichtet, die er im Winter 1871 zu 1872 in Basel hielt. Und in einem seiner letzten Werke sagt er: die Kultur und der Staat sind Antagonisten, „Kulturstaat" ist bloß eine moderne Idee. „Das eine lebt vom andern, das eine gedeiht auf Unkosten des andern. Alle großen Zeiten der Kultur sind politische Niedergangszeiten: was groß ist im Sinne der Kultur, war unpolitisch, selbst antipolitisch..." (Götzendämmerung.) Es liegt nahe, hinter dieser Hervorhebung der „Kultur" ein ästhetisches Motiv zu suchen, zu vermuten, es sei

der Künstler in ihm, der sich gegen die staatlich geregelte Bildung, überhaupt gegen alle staatliche Zentralisation empört habe. In Wahrheit reichen die Gründe dieser Opposition in eine andere Tiefe: germanisches Freiheitsbedürfnis, germanischer Kriegerstolz und Kriegertrotz ist in Nietzsche lebendig, wenn er sich gegen den Staat wehrt, den er als eine undeutsche, eine römische Institution empfindet.

In den „Streifzügen eines Unzeitgemäßen", diesem wichtigsten Abschnitt der „Götzendämmerung", entwickelt Nietzsche in wenigen hastigen Sätzen seinen Begriff von der Freiheit. Die Freiheit, sagt er, ist keine Einrichtung, es gibt keine liberalen Institutionen, keinen liberalen Staat. „Die liberalen Institutionen hören alsbald auf, liberal zu sein, sobald sie erreicht sind: es gibt später keine ärgeren und gründlicheren Schädiger der Freiheit als liberale Institutionen." Solche Institutionen führen zur Nivellierung, sie machen klein, feige und genüßlich. Solange sie dagegen noch erkämpft werden müssen, bringen dieselben Institutionen ganz andere Wirkungen hervor: es ist der Krieg, der diese Wirkungen hervorbringt. Der Krieg erzieht zur Freiheit. Denn der Krieg erzieht zur Selbstverantwortlichkeit, er reißt Distanzen auf zwischen denen, die sich bewähren, und denen, die sich nicht bewähren, er gewöhnt an Mühsal, Härte, und Entbehrung, er macht gleichgültig gegen das Leben und führt dazu, daß man bereit wird, seiner Sache Menschen zu opfern, sich selber nicht abgerechnet. Freiheit bedeutet mit einem Wort, „daß die männlichen, die kriegs- und siegesfrohen Instinkte die Herrschaft haben über andre Instinkte, zum Beispiel über die des ‚Glücks' ... Der freie Mensch ist Krieger." Die Freiheit mißt sich bei Einzelnen wie bei Völkern nach dem Widerstand, der

überwunden werden muß, nach der Mühe, die es kostet, oben zu bleiben. Einzelne und Völker werden niemals groß unter liberalen Institutionen: die große Gefahr macht etwas aus ihnen. „Man muß es nötig haben, stark zu sein: sonst wird man's nie." In „aristokratischen Gemeinwesen", wie Rom (als Stadt) oder Venedig, wird der Mensch stark; der Staat dagegen ist nur eine Veranstaltung zur Züchtung von Herdentieren.

Das ist deutlich genug: Nietzsche bejaht den Krieg, aber er verneint den Staat. Am schärfsten kommt dies zum Ausdruck im „Zarathustra", wo auf die Rede „Vom Krieg und Kriegsvolke" die Rede folgt „Vom neuen Götzen", worunter der Staat zu verstehen ist. „Man kann nur schweigen und stillsitzen, wenn man Pfeil und Bogen hat: sonst schwätzt und zankt man ... Der Krieg und der Mut haben mehr große Dinge getan als die Nächstenliebe" — so redet Zarathustra. Dann aber sagt er: „Staat heißt das kälteste aller kalten Ungeheuer." Der Staat bedeutet den Tod der Völker, an ihm ist alles falsch, er ist der Götze des Verderbens. Nicht immer redet Zarathustra gut vom Volke, aber hier, angesichts des Staates, lobt er das Volk: „Wo es noch Volk gibt, da versteht es den Staat nicht und haßt ihn als bösen Blick und Sünde an Sitten und Rechten ... Jedes Volk spricht seine Zunge des Guten und Bösen: sie versteht der Nachbar nicht. Seine Sprache erfand es sich in Sitten und Rechten. Aber der Staat lügt in allen Zungen des Guten und Bösen." Ist es nicht seltsam, Zarathustra als einen Verteidiger der Rechte des Volkes zu sehen? Warum hat es denn nie einen festgegründeten deutschen Staat gegeben? Weil nach germanischer Auffassung der König nicht Imperator ist, sondern lediglich Heerführer und Schützer des Rechts. Nur einen Führer in der Gefahr erkannte der Germane an, nicht einen Herrn.

Im Frieden hatte der König das Recht des Volkes zu schützen, nicht mehr. Welche echt germanische Empfindung spricht aus Zarathustras Verteidigung des Volkes gegen den Staat, des Kriegers gegen den Beamten! Nietzsche ist sich nicht bewußt, daß er damit das Geheimnis der deutschen Geschichte ausspricht; er redet auch gar nicht aus historischer Kenntnis, sondern aus der Unmittelbarkeit des Instinkts. Aus derselben Unmittelbarkeit heraus hat schon der junge Nietzsche germanisches und romanisches, griechisches und römisches Wesen einander gegenübergesehen. Der Staat, wie wir ihn kennen, ist eine Erfindung des Orients. Vom Orient haben ihn die Römer übernommen und zur Ausbildung gebracht; das Imperium Romanum (wohl zu unterscheiden von dem „aristokratischen Gemeinwesen" des republikanischen Rom) bedeutet die Vollendung der gesamten Mittelmeerkultur. Jenes umfassende Ordnungssystem, das wir seitdem „Staat" nennen, mit seinem imperialen Mittelpunkt, seinem zentralisierten Verwaltungsapparat, seinem Anspruch auf Unterwerfung und Gehorsam ist dem Norden etwas Fremdes. Auf Sippe und Heeresverband ist das Leben der germanischen Völker gegründet, Recht und Krieg sind die beiden Seiten dieses Lebens; Recht und Krieg werden nicht verschmolzen zu einem einheitlichen, universalen Gebilde. Und dieselbe Abneigung gegen den Universalismus des Staates, die wir bei den Germanen bemerken, finden wir bei dem den Germanen stammverwandten Volke der Griechen, dem Nietzsches dauerndste Liebe galt. Die Griechen haben das gewaltigste Kriegerepos der Welt geschaffen; aber der „Ilias" entspricht kein griechischer Staat. Nur griechische Kleinstaaten, Stadtstaaten gibt es, die in unablässiger Fehde miteinander leben. Mit welcher Lust ruht Nietzsches Blick auf dem Schauspiel dieses unablässigen Kampfes, auf die-

ser „blutigen Eifersucht von Stadt auf Stadt, von Partei auf Partei, dieser mörderischen Gier jener kleinen Kriege, dem tigerartigen Triumph auf dem Leichname des erlegten Feindes, kurz der unablässigen Erneuerung jener trojanischen Kampf- und Greuelszenen". Es gab ein Volk — das war das ungeheure Erlebnis des jungen Nietzsche —, das den vorhandenen Trieb nach Macht und Sieg gelten ließ und für berechtigt erachtete. „Der Kampf und die Lust des Sieges wurden anerkannt: und nichts scheidet die griechische Welt so sehr von der unsern als die hieraus abzuleitende Färbung einzelner ethischer Begriffe, zum Beispiel der Eris und des Neides." Die verchristlichte Welt kennt den Neid nur noch als böse oder kleinliche Regung; in der griechischen Welt bedeutet der Neid den Trieb zur Selbstbehauptung, zur Macht, zum Siege. Es ist dieser Trieb, den Nietzsche in seinem philosophischen Hauptwerk als Grund der gesamten Welt dargestellt hat. (Vgl. oben S. 64.) Zum Lobe der Griechen sagt er noch zuletzt in der „Götzendämmerung": „Ich sah ihren stärksten Instinkt, den Willen zur Macht, ich sah sie zittern vor der unbändigen Gewalt dieses Triebes, — ich sah alle ihre Institutionen wachsen aus Schutzmaßregeln, um sich voreinander gegen ihren inwendigen Explosivstoff sicherzustellen." Auf diesem Triebe beruht die Lebensform des griechischen Menschen, die Lebensform des Agons, des unablässigen Ringens darum, „der beste zu sein und überlegen zu sein den andern". Genau dies ist der Sinn des germanischen Fürstentums: denn Fürst ist nicht, wer einem Beamtenapparat vorsteht, sondern wer der erste ist in Gefahr und Kampf.

Mit entschiedener Klarheit hat Nietzsche den Gegensatz zwischen griechischem und römischem Wesen in bezug auf den Staat erkannt. In seinem Griechenbuch fällt ein

einziger Blick auf den Römerstaat: das römische Imperium wird mit der „äußersten Verweltlichung" gleichgesetzt, ihr großartigster, aber auch erschrecklichster Ausdruck genannt (Geburt der Tragödie). Von einer unsinnigen Staats-Erweiterung des Imperium Romanum lesen wir in den Vorarbeiten zum „Willen zur Macht", und ebenda von einem Mißbrauch der Macht durch die römischen Kaiser, durch welche die Moral der Ohnmächtigen zum Siege gelangt sei. Das System des Wettkampfs mit seiner Vergeudung aller Kräfte steht für Nietzsche höher als das System des Staates mit seiner Sparsamkeit, dem jede agonale Kraftverschwendung als „unnütz" gilt. (Diese Feststellung versieht er ausdrücklich mit dem Vermerk: „gegen die Römer".) Und wie scharf drückt Nietzsche sich in der Mitte seiner Bahn aus, wenn er im „Menschlichen, Allzumenschlichen" (442) schreibt: „Der grobe Römer-Patriotismus ist jetzt, wo ganz andere und höhere Aufgaben gestellt sind als patria und honos, entweder etwas Unehrliches oder ein Zeichen der Zurückgebliebenheit." Wie urgermanisch ist dieses Wort! Dem Bilde des germanischen Helden, so lehrt uns der beste Kenner der nordischen Seele, Andreas Heusler, fehlt vollkommen das Überpersönliche. Für diese Kämpfe gibt es kein Vaterland und keine Heimat, selbst der am höchsten bewunderte Heldenkampf der Völkerwanderung, die letzte Schlacht der Ostgoten mit König Tejas Fall, war nach diesem Zeugen kein Ringen für „Freiheit und Vaterland". „Daß man in irgendeiner außerordentlichen Lage sich selber durchsetze und in Mut, Selbstbeherrschung, Todestrotz seine Kriegerehre behaupte, darauf kommt es an." Mit solchen Worten, die von Nietzsche gesprochen sein könnten, schildert Heusler das Wesen des Germanen. In den Isländer-Sagas

findet derselbe Forscher die vollkommene, realistische Darstellung dessen, was Nietzsche mit seiner Herrenmoral, das ist Kriegermoral, gegenüber der Sklavenmoral, das ist Knechtsgesinnung, gemeint hat. Im Epilog zum „Fall Wagner" spricht Nietzsche tatsächlich von der isländischen Saga als der „beinah wichtigsten Urkunde" der Herrenmoral. Die altnordische Sprache hat das Wort „Mikilmenni", das bedeutet „Mann von großer Art", Herrenmensch. Das Großzügige im Machtwillen wie im Schenken und Helfen wird dadurch bezeichnet. „Ihm steht das ‚Litilmenni' gegenüber: der ‚Lützelmann', der Mann kleinen Zuschnitts; dem vor jedwedem bangt und den die Gabe reut." Das ist, als sei es aus der „Genealogie der Moral" entnommen. Und wie aus dem „Antichrist" stammend klingt der Satz Heuslers: „Um die neue Tugend der Demut germanisch zu benennen, mußte man zu Wortstämmen greifen, die den Niedrigen oder den Knecht meinten; Demut war in der Tat, nach der älteren Anschauung, Knechtsgesinnung." Und wie ein Motto schließlich zu Nietzsches Kampf gegen die Mitleidsmoral und den pazifistischen Humanitarismus sieht es aus, wenn Heusler allgemein charakterisierend sagt: „Statt der allgemeinen Menschenpflichten herrschte die große Zweiteilung in Freunde und Unfreunde."*)

Es könnte eingewendet werden, daß Nietzsche in der „Götzendämmerung" über Römer und Griechen ganz anders geurteilt habe. Hier rühmt er in dem Abschnitt „Was ich den Alten verdanke" Sallust und Horaz als diejenigen Schriftsteller, von denen er schreiben gelernt

*) Die angeführten Stellen stammen aus Heuslers Beitrag „Altgermanische Sittenlehre und Lebensweisheit" in dem Sammelbande „Germanische Wiedererstehung", herausgegeben von H. Nollau. Heidelberg 1926. S. 195; 200 f.

habe: „Man wird, bis in meinen Zarathustra hinein, eine sehr ernsthafte Ambition nach römischem Stil, nach dem ‚aere perenius' im Stil bei mir wiedererkennen." Den Griechen, fügt er hinzu, verdanke er durchaus keine verwandt starken Eindrücke, sie können uns nicht sein, was die Römer sind. — Freilich lobt Nietzsche in gleichem Atem aufs höchste Thukydides. — Die Stelle wird gänzlich mißverstanden, wenn man sie auf die Römer schlechthin bezieht: es sind lediglich die Römer als schriftstellerische Muster gemeint, als Meister der vornehmen Form, der vollkommenen literarischen Haltung. Von ihnen hat Nietzsche, darüber ist kein Zweifel, Wesentliches gelernt. Dieser Schule verdankt er das Gehämmerte, Gefeilte seines Stils, das in einem gewissen Gegensatz steht zu dem, was den Inhalt seiner Philosophie ausmacht. Niemals aber kann aus Nietzsches Stellung zur römischen Literatur gefolgert werden, daß er in seinen germanisch-griechischen Instinkten unsicher gewesen sei. Der Gehalt seiner Lehre ist unrömisch, ja antirömisch — das drückt sich am stärksten in seiner Feindschaft gegen den Staat als Institution aus.

Übrigens fehlt es nicht an Hinweisen, daß Nietzsche um diese tiefe Verwandtschaft mit der nordisch-kriegerischen Welt gewußt hat, wie er ja überhaupt im Aufspüren des ihm Verwandten oder Gegensätzlichen eine unheimliche Genialität beweist. Zu einer Zeit, in der die Isländer-Sagas weiteren Kreisen noch unbekannt waren, charakterisiert er den „vornehmen Menschen", den Mächtigen im Anschluß an die Saga als den, „welcher Macht über sich selbst hat, der zu reden und zu schweigen versteht, der mit Lust Strenge und Härte gegen sich übt und Ehrerbietung vor allem Strengen und Harten hat." (Jenseits von Gut

und Böse, 260.) Er spricht ferner vom deutschen Adel als „Wikinger-Adel im Grunde“ (Antichrist), und auch im Nachlaß findet sich ein Hinweis auf die Wikinger. Sie werden da mit den Menschen der Renaissance zusammengestellt. Statt von Nietzsches „Renaissancismus“ sollte man lieber von seinem Germanismus reden, der zusammenfällt mit seiner griechischen Kampfes-Ethik und Kampfes-Metaphysik. Überdies stammt der Adel in den ober- und mittelitalienischen Stadtstaaten, die in ihren Fehden jenen Typus hervorbrachten, den Nietzsche bewundert, höchstwahrscheinlich aus germanischem Blute. Nicht an der Kunst der Renaissance, sondern an dem kriegerisch-agonalen Menschentypus der Epoche hat sich jene Bewunderung entzündet.

Ästheten und ästhetisch eingestellte Schriftsteller haben die Meinung aufgebracht und in Umlauf gesetzt, daß Nietzsches Bewunderung der Macht und des kriegerischen Wesens lediglich aus Erlebnissen eines sehnsüchtigen Träumers geboren sei, eines kultivierten Schwärmers, der sich im Bewußtsein eigener Ohnmacht an Hochbildern von Kraft und Grausamkeit berauscht. Ein berühmtes Lehrbuch der Geschichte der Philosophie sagt von dieser Bewunderung mit unnachahmlicher Ernsthaftigkeit: „Es ist der nervöse Professor, der gern ein wüster Tyrann sein möchte.“ Eine psychologisierende Deutung dieser Art übersieht, daß Nietzsche die Macht nicht subjektiv verherrlicht, sondern daß er Typen, Lebensformen, die in der Geschichte wirklich waren, Zuchtsysteme auf natürlicher Grundlage beschreibt. In seinen Erkenntnissen kommt etwas zum Durchbruch, das in der Tiefe unserer Vergangenheit schlummert, etwas, dessen Spuren auch sonst zu finden sind. Es ist ein Objektives, unter aller Zeit Wirksames und in Nietzsche wieder

lebendig Gewordenes, das ihn zu seinen Tiefblicken geführt hat. Ästhetische Schwärmerei hat nicht solche Ergebnisse.

## 2. Der Antichrist. Protestantismus und Katholizismus

Wenn man Nietzsches Verhältnis zum Christentum richtig verstehen will, darf man niemals außer acht lassen, daß der entscheidende Satz „Gott ist tot" eine geschichtliche Feststellung bedeutet. Die christlichen Kirchen und die christliche Lehre werden von Nietzsche nicht mit dem fatalen Subjektivismus der alles besser wissenden Schwärmer bekämpft, sondern mit realistischen Argumenten: es wird gezeigt, wie es in dem „christlichen" Europa wirklich aussieht. Die Kritik der Sklavenmoral, die Zerstörung der Priesterwerte ist unabtrennbar von einer realistischen Geschichtsbetrachtung. Die geschichtliche Anschauung der Dinge gehört zu jedem wahrhaften Realismus; in der Anschauung des Geschehens als einem schicksalhaften vollendet sich der Heraklitismus. Die Theologie wird abgelöst von der Philosophie der Geschichte. Unabtrennbar von der Frage nach dem Christentum ist die Frage nach der Geschichte des Christentums. Auch hier, in der letzten und tiefsten Schicht, treffen wir bei Nietzsche auf einen Germanismus. Aus dem Norden kommt die Lehre vom Untergang der Götter. „Ich glaube an das urgermanische Wort: alle Götter müssen sterben", lesen wir in den Entwürfen zur „Geburt der Tragödie". Hält man neben dieses Wort des jungen Nietzsche den Satz „Gott ist tot", so sieht man die Aufgabe Zarathustras. Das ist seine Sendung: aus germanischer Substanz heraus den Tod des Christengottes zu verkünden. Zarathustra bedeutet die

Erfüllung der Ahnung, die in dem Worte liegt: alle Götter müssen sterben. Von hier aus allein wird der gewaltige Ernst sichtbar und verständlich, der über Nietzsches Werk und Erscheinung liegt.

In der „Geburt der Tragödie" stellt der junge Nietzsche dem „fremden Mythus" des Christentums den „heimischen Mythus" entgegen, der allein zu erziehen vermöge. Ein halbes Menschenalter später, bei einer großen Rückschau auf sein Schaffen, sagt er von derselben Jugendschrift: „In diesem Buche gilt die Überpflanzung eines tief widerdeutschen Mythus, des christlichen, ins deutsche Herz als das eigentliche deutsche Verhängnis." Nicht nur für das Verständnis des Politikers Nietzsche ist dieser Satz entscheidend — er macht auch das Geheimnis des für den Menschen Nietzsche so wichtigen Verhältnisses zu Wagner durchsichtig. „Ich will es nur gestehen", so sagt eine Aufzeichnung aus der Zeit des „Menschlichen", „ich hatte gehofft, durch die Kunst könne den Deutschen das abgestandene Christentum völlig verleidet werden — deutsche Mythologie als abschwächend, gewöhnend an Polytheismus usw. Welcher Schrecken über restaurative Strömungen!" Daß Wagner mit dem „Parsifal" christlich wurde, gab den Ausschlag, führte zum endgültigen Bruch. Im „Parsifal" witterte Nietzsche den Geist der Gegenreformation. Es schien ihm der Abgrund der Verlogenheit, daß derselbe Mann, der die Gestalt des Siegfried konzipiert hatte, schließlich vor dem Kreuz und dem Priester niedersank. In einer ausführlichen Nachlaß-Aufzeichnung aus späterer Zeit bringt Nietzsche den „hysterisch-erotischen Zug", den Wagner am Weibe besonders geliebt und in Musik gesetzt hat, mit der französischen Romantik in Beziehung, und er sagt voraus, daß die Pariser sich unvermeidlich einmal zu Wagner bekehren

würden — eine der zahlreichen Vorausſagen, mit denen er recht behalten hat. Er empfindet jenen hyſteriſch-erotiſchen Zug als gründlich undeutſch und zweifelt daher, daß Wagner ein deutſcher Künſtler ſei. Aber irgend etwas an Wagner iſt deutſch, ſo grübelt er weiter, vielleicht nur ſeine Stärke und Verwegenheit, oder daß er gegen ſich ſelber ſtrenger und den längſten Teil ſeines Lebens in deutſcher Weiſe, auf eigene Fauſt, als unerbittlicher Atheiſt, Antinomiſt und Immoraliſt gelebt hat, oder daß er die Figur eines ſehr freien Menſchen, des Siegfried erdichtete, „welche in der Tat zu frei, zu hart, zu wohlgemut, zu unchriſtlich für den lateiniſchen Geſchmack ſein mag?“ Der lateiniſche Geſchmack, die romaniſche Welt hat eine tiefe Affinität zum Chriſtentum — das iſt eine Grunderkenntnis Nietzſches. In der von den Romanen beherrſchten modernen Kultur ſieht er das „Gefühl des Proteſtantismus“ erloſchen, ſtellt er ein tatſächliches Übergewicht des Katholizismus feſt. Selbſt ſo entſchieden „antiproteſtantiſche Bewegungen“ wie die, zu denen Wagners „Parſifal“ gehört, werden innerhalb dieſer Kultur nicht mehr als ſolche empfunden. Und mit einer plötzlichen Wendung in die Tiefe ſetzt Nietzſche dieſen Gedankengang fort: „Die ganze höhere Geiſtigkeit in Frankreich iſt katholiſch im Inſtinkt; Bismarck hat begriffen, daß es einen Proteſtantismus gar nicht mehr gibt.“ (Wille zur Macht, 87.)

Das iſt der Grundaſpekt, unter dem Nietzſche den Proteſtantismus ſieht: als eine Bewegung gegen den Romanismus, als etwas, das aus dem Norden kommt. Den anderen Aſpekt werden wir ſogleich kennenlernen. Zuvor ſei ſein Bild der romaniſchen Welt zu Ende gezeichnet. Maßgebend iſt dafür vor allem ein Aphorismus der „Morgenröte“ (192). Hier ſpricht Nietzſche unter dem Titel „Sich vollkommene Gegner wünſchen“ von den Fran-

zosen. Der Aphorismus ist aus jener wundervollen ritterlichen Stimmung heraus verfaßt, in welcher der Kämpfer seinen Gegner ehrt, weil er weiß, daß er damit sich selber die größte Ehre antut. „Man kann es den Franzosen nicht streitig machen, daß sie das christlichste Volk der Erde gewesen sind ..." so beginnt diese herrliche Charakteristik, und sie schließt mit der Feststellung, daß dieses Volk der „vollendeten Typen der Christlichkeit" auch die vollendeten Gegentypen des unchristlichen Freigeists erzeugen mußte.

Hier wird ein kleiner Streifzug in das Gebiet der Nietzsche-Interpretation notwendig. Unter dem Zeichen des „Freigeists" hat Nietzsche mehrere seiner Bücher verfaßt: „Menschliches, Allzumenschliches", „Morgenröte", „Fröhliche Wissenschaft", „Jenseits von Gut und Böse". Die Art, wie er dabei diesen Typus gegen die deutsche Plumpheit und Unredlichkeit stellt, hat manchen dazu verführt, in jener Wendung zu einem französischen Typus in Verbindung mit einer Annahme französischer Ausdrucksformen eine Abkehr von der deutschen Geistigkeit, ja eine Bekehrung zum Romanismus überhaupt zu sehen. Der Typus des Freigeists ist undeutsch, „freier Geist" ist ja nur eine Übersetzung des Ausdrucks „libre penseur". Dieser Typus hat eine andere Kultur zur Voraussetzung als die deutsche — er ist das Widerspiel zu den vollkommensten Typen lateinischer Christlichkeit, wie gerade Nietzsche uns lehrt.

Man hat sich um den Beweis des Romanismus Nietzsches große Mühe gegeben. Eine große Rolle spielt dabei die Verehrung des Verfassers der Aphorismenbücher für die französischen Moralisten, insbesondere für La Rochefoucauld. Übersehen wir jedoch nicht, daß diese Verehrung keineswegs ohne wesentliche Vorbehalte ist. Die christ-

liche Herkunft nämlich des Moralismus eines La Rochefoucauld — und die Feststellung dieser Herkunft bedeutet bei Nietzsche stets einen Einwand — ist Nietzsche schon sehr früh klar gewesen: La Rochefoucauld gehört mit Pascal zu seinen Gegnern. Beide haben „den ganzen griechischen Geschmack gegen sich", La Rochefoucauld legt „nach Anleitung des Christentums" die Häßlichkeit des Menschen bloß. Eine Bekehrung zum Romanismus, auch in seiner freigeistig-moralistischen Form, hätte für Nietzsche immer zugleich einen Abfall zum Christlichen bedeuten müssen — diese Konsequenz haben sich die Verfechter seines „Romanismus" nicht deutlich gemacht. Sie haben nicht erkannt, daß die Neigung zum Romanischen bei Nietzsche wesentlich eine Antithese ist, eine wirksame Maske, um die zufriedenen Deutschen des „Reichs" zu reizen, zu verhöhnen und zu schrecken.

In dem Augenblick, wo man Nietzsches Feindschaft gegen das Christentum mit Hilfe des Begriffs „Freigeist" zu erklären sucht, verliert man den Weg zu den wirklichen Gründen seines Antichristentums. Von Bernhard bis Fénelon und Chateaubriand ist das französische Christentum sentimental, dieses Wort im objektivsten Sinne genommen. Der Gegenstoß gegen die romanische, feminine Christlichkeit erfolgt daher stets von der Ratio her: der Freigeist bekämpft die gefühlsmäßige Religion aus der Position der Vernunft. Man würde also Nietzsche, wenn man ihn wirklich als Freigeist fassen wollte, zugleich einen Rationalisten nennen müssen. Das ist er nicht. Wir sehen ganz ab von seiner irrationalistischen Metaphysik: auch der Angriff auf das Christentum, den er führt, wird entscheidend mißverstanden, wenn man in ihm nur einen Angriff in der Art Voltaires sieht. Mit einem gewissen Mitleid dachte Nietzsche manchmal an das Antichristentum dieses Mannes,

den er in der Zeit des „Menschlichen“ mit Absicht als seinen Vorkämpfer hingestellt hatte. Mit schneidender Deutlichkeit empfand er, daß seine eigene Stellung unendlich gewagter, unendlich gefährlicher war als die des kühnsten rationalistischen Kirchengegners im 18. Jahrhundert. Nicht mit kühler, spöttischer Überlegenheit, nicht aus dem Luxus und der Skepsis heraus tritt Nietzsche an das Christentum heran. Er kommt zu ihm mit dem Schicksalsglauben im Herzen: alle Götter müssen sterben. Das ist nicht der Glaube eines Freigeists! Ein Freigeist sagt nicht: „Gott ist tot“, er sagt: „Wenn Gott nicht existierte, müßte man ihn erfinden.“ Alles Freigeistige, alles Spöttische und Skeptische ist bei Nietzsche nur Mittel zum Zweck. Hinter der Maske des Freigeists steht der ungeheure Ernst dessen, der ein Schicksal über der Welt, in der er lebt, schweben sieht, und der sich dazu bestimmt weiß, dieses Schicksal als erster zu nennen.

Wir vollenden diesen Nachweis des Nietzscheschen Anti-Romanismus, indem wir sagen: nicht lateinische Freigeisterei, sondern Siegfried steht hinter dem Angriff Nietzsches auf das Christentum. Das nordische Heidentum ist der unermeßliche, dunkle Untergrund, aus dem der kühne Kämpfer gegen das christliche Europa hervortaucht. In den lateinischen Rassen sieht er das Christentum recht eigentlich verwurzelt. „Es scheint, daß den lateinischen Rassen ihr Katholizismus viel innerlicher zugehört als uns Nordländern das ganze Christentum überhaupt . . .“ (Jenseits, Aph. 48.) In katholischen Ländern bedeutet der Unglaube daher „eine Art Empörung gegen den Geist der Rasse“, während er bei uns eher eine Rückkehr zum Geist (oder Ungeist —) der Rasse ist. Diese Einschaltung „oder Ungeist“ ist sehr ernst zu nehmen, denn Nietzsche meint damit, daß „Wir

Nordländer", verglichen mit den Bewohnern romanisierter Landstriche, wirklich Barbaren seien. Mit welcher Kraft regt sich sein Barbarenblut angesichts der Sprache des süßlichen Renan, wie entdeckt er da sogleich unsere „wahrscheinlich weniger schöne und härtere, nämlich deutschere Seele". Die Krankheit des Willens, die infolge des Christentums über Europa gekommen ist, zeigt sich dort am größten und vielfältigsten — so fährt der Aphorismus 208 desselben Werkes fort —, wo die Kultur am längsten heimisch ist; der Wille ist also im jetzigen Frankreich am schlimmsten erkrankt, denn hier sind wir am weitesten entfernt von nordischem Barbarentum.

Von allen Problemen des Nietzsche-Verständnisses enthält unstreitig sein Begriff des Deutschtums die größten Schwierigkeiten. An keiner Stelle seines Werkes sieht man sich einer solchen Fülle sich widersprechender Urteile gegenüber. Wären also doch die im Recht, die Nietzsche eine einheitliche Auffassung gerade in wesentlichen Fragen abstreiten wollen? Nein! Die sich scheinbar widersprechenden Urteile lassen sich alle bei sorgfältiger und geduldiger Untersuchung aus einer einheitlichen Grundauffassung ableiten. Man muß nur stets die persönliche Situation Nietzsches, vor allem die Situation nach der Veröffentlichung des „Zarathustra" in Anschlag bringen, und man darf zweitens nicht übersehen, daß sich im Problem „deutsches Wesen" alle Hauptlinien seines Denkens verschlingen. Denn Deutschland ist seit Jahrtausenden der Verrömerung ausgesetzt, in der Nietzsche als nordischer Mensch ein Unheil sieht, und es ist ferner ein Stück des christlichen Europa, gegen das er als Kämpfer aufgestanden ist. Die Verflechtung des „Deutschen" mit dem „Christlichen" muß vor allem beachtet werden. Alle wichtigen Feststellungen über die Deutschen werden von Nietzsche unter dem Gesichts-

punkt getroffen: welche Rolle spielen die Deutschen in dem Prozeß der Verchristlichung Europas?

Von wenigen, allerdings vielsagenden und gewichtigen Stellen abgesehen, spricht Nietzsche von den Deutschen als ein Enttäuschter. Aber man mißdeute diese Enttäuschung nicht! Es ist nicht eine Enttäuschung über die mangelnde Moral oder die mangelnde Geistigkeit der Deutschen, es ist nicht eine Enttäuschung, die das Wesen betrifft, sondern eine, die die Geschichte betrifft, es ist eine historische Enttäuschung. Sie beruht auf der Feststellung, daß es den Deutschen auferlegt gewesen sei, das erste unchristliche Volk Europas zu werden. Sie stecken noch am tiefsten in der „nordischen Barbarei", sie sind das eigentlich kriegerische Volk Europas, sie haben den größten Feind der Kirche hervorgebracht, sie sind das Volk, in dem eine Gestalt wie die Siegfrieds im „Ring des Nibelungen" konzipiert werden konnte: wie ist es möglich, daß sie noch Christen sind? Unter diesem Gesichtspunkte wollen alle Äußerungen Nietzsches über Deutschland gelesen werden.

„Deutsche Hoffnungen" ist der zentrale Aphorismus der „Fröhlichen Wissenschaft" (146) überschrieben, den wir hier vollständig anführen müssen.

„Vergessen wir doch nicht, daß die Völkernamen gewöhnlich Schimpfnamen sind. Die Tataren sind zum Beispiel ihrem Namen nach ‚die Hunde': so wurden sie von den Chinesen getauft. Die ‚Deutschen': das bedeutet ursprünglich die ‚Heiden'; so nannten die Goten nach ihrer Bekehrung die große Masse ihrer ungetauften Stammverwandten, nach Anleitung ihrer Übersetzung der Septuaginta, in der die Heiden mit dem Worte bezeichnet werden, welches im Griechischen ‚die Völker' bedeutet: man sehe Ulfilas. — Es wäre immer noch möglich, daß die Deutschen aus ihrem alten Schimpfnamen sich nachträg-

lich einen Ehrennamen machten, indem sie das erste unchristliche Volk Europas würden: wozu in hohem Maße angelegt zu sein Schopenhauer ihnen zur Ehre anrechnete. So käme das Werk Luthers zur Vollendung, der sie gelehrt hat, unrömisch zu sein und zu sprechen: ‚Hier stehe ich! Ich kann nicht anders!'"

Hier schneiden sich die Hauptlinien: es ist unrömisch, zu sagen: „Hier stehe ich! Ich kann nicht anders!" Wie hier der Einzelne sich auf sich selbst, auf sein Schicksal stellt, das paßt nicht zum lateinischen Universalismus, zum Staatsbewußtsein des römischen Menschen, der sich stets gebunden an eine Institution, eingeordnet in ein vernünftig regiertes Ganzes, gehalten durch Formen und Traditionen weiß. Die antirömische, antistaatliche Tendenz Zarathustras ist nicht ohne innere Beziehung zu seiner Feindschaft gegen die Kirche, diesem „letzten Römerbau". „Kirche? Was ist denn das? — Kirche? antwortete ich, das ist eine Art von Staat, und zwar die verlogenste." (Zarathustra, Von großen Ereignissen.) Es ist kein flüchtiger Einfall, wenn Nietzsche von seinem Standpunkt aus Kirche und Staat in Beziehung zueinander setzt. Vielmehr geht diese Identifizierung auf den tiefsten Grund seines germanischen Freiheits- und Schicksalsbewußtseins zurück. Die Voraussetzung des Staates, so ist seine Meinung, lautet: „Das Maß ist da." Das Prinzip des Staates ist ein Prinzip der Formung, das der Freiheit und dem Wachstum des Einzelnen hinderlich ist. Der Staat nach römischem Vorbild und die Kirche, die dieses Vorbild am vollkommensten verwirklicht hat, ist in seinen Augen ein Mittel, den Menschen zu uniformieren, ihn seinem Schicksal zu entfremden. Diese Deutung gebe ich jener Stelle aus den Vorarbeiten zum „Willen zur Macht", die lautet: „Voraussetzung des bisherigen Staates: der Mensch soll sich nicht

entwickeln, — das Maß ist da! Die katholische Kirche (die älteste aller Staatsformen in Europa) repräsentiert den alten Staat jetzt am besten!"

Wenn dies erkannt und anerkannt ist, dann ist klar: keine Gestalt der deutschen Geschichte kann für Nietzsche anziehender zugleich und aufreizender sein als die Luthers.

E. Hirsch hat nachgewiesen, daß Nietzsches Lutherbild von der Darstellung abhängig ist, die Janssen in seiner „Geschichte des deutschen Volkes" gegeben hat; Th. Andler hat gezeigt, wie Ranke auf Nietzsches Vorstellung vom Protestantismus eingewirkt hat. Man darf kein aus den Quellen geschöpftes Lutherbild erwarten — in dieser Hinsicht ist jeder Student der Theologie dem Verfasser des „Antichrist" überlegen. Nietzsche spricht von Luther nicht aus historischer Kenntnis, sondern er spricht über ihn aus einer verwandten geschichtlichen Lage: als ein Mann, der in der Wirklichkeit der Ereignisse an einer entsprechenden Stelle innerhalb des deutschen, ja des europäischen Geschehens steht.

Als der „große Wohltäter" wird Luther in der „Morgenröte" (88) gefeiert, weil er die Lebensform des Mönchs, die christliche vita contemplativa in ihrem Ansehen erschüttert und damit den Weg zu einer unchristlichen vita contemplativa wieder zugänglich gemacht hat. Aber die Aufgabe Nietzsches duldet es nicht, daß er dem nachgeben könnte, was Luther gebracht hat: der Reformator hat ja den Bau der katholischen Kirche, diesen vornehmen Römerbau, nur durch einen anderen, derberen und bescheideneren Kirchenbau ersetzt. Jener alte Bau ruht auf einem Fundament, das man auch so charakterisieren kann: er ruht auf einer südländischen Freiheit und Freisinnigkeit des Geistes und ebenso auf einem südländischen Verdachte gegen

Natur, Mensch und Geist — er ruht auf einer ganz andren Kenntnis des Menschen, Erfahrung vom Menschen als der Norden gehabt hat. Die Lutherische Reformation war in ihrer ganzen Breite die Entrüstung der Einfalt gegen etwas ‚Vielfältiges', um vorsichtig zu reden, ein grobes, biederes Mißverständnis, an dem viel zu verzeihen ist, man begriff den Ausdruck einer siegreichen Kirche nicht und sah nur Korruption, man mißverstand die vornehme Skepsis, jenen Luxus von Skepsis und Toleranz, welchen sich jede siegreiche, selbstgewisse Macht gestattet . . ." (Fröhliche Wissenschaft, 358.) Der Aphorismus, dem diese Sätze entnommen sind, trägt den Titel: „Der Bauernaufstand des Geistes." Damit ist die Reformation gemeint; sie wird für die Entartung des modernen Gelehrten, für die deutsche Biedermännerei in Dingen der Erkenntnis, kurz für den Plebejismus der letzten Jahrhunderte verantwortlich gemacht.

Je heftiger Nietzsche gegen die Deutschen wütet, desto schärfer spricht er über Luther und die Reformation. Der angezogene Aphorismus gehört in das fünfte Buch der „Fröhlichen Wissenschaft", das gleichzeitig mit „Jenseits von Gut und Böse" entstanden ist und schon völlig im Schatten jener Stimmung steht, aus der die Schriften des letzten Schaffensjahres hervorgegangen sind. „Der Fall Wagner", die „Götzendämmerung", der „Antichrist" und „Ecce homo" sind in ihrem Kerne nichts anderes als Angriffe auf Deutschland. In den Rahmen dieses Angriffs gehört auch eine Parteinahme für die katholische Kirche, gegen die das neue Deutschland (im Kulturkampf) soeben eine Schlacht verloren hat. Es ist auch nicht schwer zu sehen, was es Nietzsche möglich macht, sich für die Kirche einzusetzen: in jedem Falle ist sie ein Machtgebilde größten Stils, und als solches kann sie bewundert werden. Aus

dem nämlichen Grunde wird ja auch das Imperium Romanum in den letzten Schriften gelegentlich anerkannt. Die Bewunderung der „vornehmen Skepsis“ aber gehört sowieso zu Nietzsches Kampfmitteln gegen den der Skepsis nicht fähigen deutschen Geist. Wie zweideutig jedoch der Text sogleich wird, wenn Nietzsche die Kirche zu loben beginnt, erhellt aus jenem kleinen Satze des Bauernaufstands-Aphorismus: „Es scheint, die Deutschen verstehen das Wesen einer Kirche nicht.“ Sie können es in der Tat gerade nach Nietzsches eigenen Voraussetzungen nicht verstehen. Das Sätzchen kann in diesem Zusammenhang nur einen Tadel ausdrücken wollen — es bedeutet aber in diesem Munde auf alle Fälle ein Lob.

Das Schärfste an Polemik, was wir von Nietzsche kennen, findet sich im „Antichrist“ und im „Ecce homo“, und beide Male geht es gegen das Christentum des Nordens sowohl wie gegen die Deutschen. Die Tatsache allein, daß es ein Christentum des Nordens, einen Protestantismus gibt, ist für Nietzsche genug. Wenn es schon ein Christentum geben muß, dann gehört es zu den Völkern, unter denen es entstanden ist und sich zuerst verbreitet hat. Es ist ein Erzeugnis der Mittelmeerwelt und daher dem germanischen Norden von Anfang an fremd. „Will man behaupten, daß der Germane für das Christentum vorgebildet und vorbestimmt gewesen sei, so darf es einem nicht an Unverschämtheit fehlen. Denn das Gegenteil ist nicht nur wahr, sondern auch handgreiflich. Woher sollte auch die Erfindung zweier ausgezeichneter Juden, des Jesus und des Saulus, der zwei jüdischsten Juden, die es vielleicht gegeben hat, gerade die Germanen mehr anheimeln als andere Völker?“ So schreibt Nietzsche zur Zeit der „Morgenröte“. Einen „Exzeß von orientalischer Moralität“, sagt er, hat Europa in sich wuchern lassen.

Und im Auge des jungen Nietzsche, das an die klaren Verhältnisse der griechischen Welt gewöhnt ist, spiegelt sich die Geschichte des Abendlandes folgendermaßen: „Das geschwächte Griechentum, romanisiert, vergröbert, dekorativ geworden, dann als dekorative Kultur vom geschwächten Christentum als Bundesgenosse akzeptiert, mit Gewalt verbreitet unter unzivilisierten Völkern — das ist die Geschichte der abendländischen Kultur. Das Kunststück ist geleistet und das Griechische und das Pfäffische zusammengebracht." Daß diese Anschauung von dem Gegensatz der Mittelmeerkultur und ihrer Religionen zum Geiste des germanischen Nordens in Nietzsche bis zuletzt lebendig gewesen ist, das bezeugt vor allem seine wichtigste Spätschrift, die „Genealogie der Moral". Ihr Grundgedanke ist: die mediterrane Kultur hat ihren Höhepunkt im Typus des Priesters, dem eine Lebensform entspricht, in der Pathos und Ressentiment sich verbinden — Priester sind die besten Hasser und wissen ihrem Haß feierlich Ausdruck zu geben. Von entgegengesetzter Art ist die kriegerische Lebensform des Germanen, die der griechischen verwandt ist — die Griechen spielen ja deshalb eine so einzigartige Rolle in der Geschichte der Mittelmeervölker, weil sie, im Gegensatz zu den Römern, dem Einfluß des Orients niemals erlegen sind. Eine kleine flüchtige Notiz Nietzsches führt uns die beiden Welten anschaulich vors Auge: „Der heroische Mensch, der vom Kampf und den Strapazen und dem Hasse ausruht und sich des Pathos schämt — und dort der Priester!"

Der Psychologie des Priesters sind Nietzsches letzte Schriften gewidmet: die Genealogie und der Antichrist. In dem Angriff auf den Typus, der dem des Kriegers entgegengesetzt ist, in der Analyse des Menschen, der im Namen des höchsten Gottes zu segnen und zu fluchen wagt, vollendet

sich Nietzsches Werk. Im Priester sieht er den Erfinder und Hüter des Schuldbewußtseins, des Menschen, der dadurch herrscht, daß er sich des schlechten Gewissens der andern bemächtigt. In einem Angriff von unerhörter Wucht bewährt Nietzsche die heroische Lebensform, zu der er sich als Philosoph bekennt. Man sage nicht, er hätte das Ideal des Helden psychologisch darstellen sollen; wenn es ihm auf den heroischen Menschen ankam, konnte er ihn nicht psychologisch darstellen, denn alle Psychologie setzt herab. Die Psychologie ist für Nietzsche immer nur eine Waffe. Daß der Typus des Kriegers von ihm nur gelegentlich kurz charakterisiert wird, läßt schlechte Leser gar nicht bemerken, worum es geht. Wer aber die „Genealogie der Moral" nicht versteht, dem fehlt der Schlüssel zu Nietzsches letzten Erkenntnissen.

In zwei Sätzen des „Antichrist" gipfelt die Engführung der Motive in dieser Spätzeit. „Ich begreife nicht, wie ein Deutscher je *christlich* empfinden konnte ...", und „Wenn man nicht fertig wird mit dem Christentum, die *Deutschen* werden daran schuld sein ..." Nach dem Vorangegangenen erläutern sich diese Ausrufe — man hört die sich überschlagende Stimme bei dem letzten — von selbst. Alles, was Nietzsche gegen Luther, gegen die Reformation, gegen die Deutschen gesagt hat — es geht immer nur auf den einen Vorwurf zurück: sie haben den Untergang des Christentums verhindert. „Cesare Borgia als Papst" wäre das Ende gewesen — das hat der Bauernzorn Luthers nicht zugelassen: die Reformation hat nur einen neuen Aufstieg des Papsttums, hat den Triumph der Gegenreformation möglich gemacht. „Die Deutschen haben Europa um die Ernte, um den Sinn der letzten *großen* Zeit, der Renaissance-Zeit, gebracht, in einem Augenblicke, wo eine höhere Ordnung der Werte, wo die vornehmen, die zum

Leben jasagenden, die zukunftverbürgenden Werte am Sitz der entgegengesetzten, der Niedergangswerte zum Sieg gelangt waren — und bis in die Instinkte der dort Sitzenden hinein! Luther, dies Verhängnis von Mönch, hat die Kirche und, was tausendmal schlimmer ist, das Christentum wiederhergestellt, im Augenblick, wo es unterlag ... Die Katholiken hätten Gründe, Lutherfeste zu feiern, Lutherspiele zu dichten ..." (Ecce homo.)

Fast alles, was von Nietzsche über das Ereignis der Reformation gesagt wird, lautet verneinend. Aus dieser Tatsache gerade erkennen wir Nietzsches geschichtliche Position. Denn er will ja nicht hinter die Reformation zurück, sondern über die Reformation hinaus, und dieser Wille muß sich in Verneinungen ausdrücken. Von seinem Standpunkt aus ist die Reformation nur aufhaltend gewesen. Er konstruiert einen möglichen dialektischen Verlauf, in welchem das Papsttum durch seine Weltlichkeit sich selber aufgehoben hätte — was natürlich nur eine höchst zweifelhafte Vermutung ist. Immerhin vermag sie Nietzsche dahin zu bestimmen, daß er gegen die Reformation Partei nimmt. Auf diese Weise kommt es zu jenen berüchtigten Urteilen, die sich zugleich wie Verurteilungen des deutschen Geistes lesen. Wer aber den Zusammenhang überblickt, dem wird bis zur Evidenz deutlich, daß es sich Nietzsche lediglich um Antithesen handelt, nicht um eine für ihn unmögliche Parteinahme für das mediterrane Priestertum und die alte Kirche. Eine Parallele dazu bietet die Bewertung des Imperium Romanum in den letzten Schriften. Sobald Nietzsche mit voller Wucht gegen das priesterliche System anrennt, leuchtet selbst das politische System der Römer in verklärtem Glanze. In der „Genealogie" (I, 16) werden die Römer als die Vornehmen den Juden entgegengestellt: „Die Römer waren ja die Starken und Vornehmen, wie sie

stärker und vornehmer bisher auf Erden nie dagewesen, selbst niemals geträumt worden sind; jeder Überrest von ihnen, jede Inschrift entzückt, gesetzt, daß man errät, was da schreibt." Den Juden und Christen gegenüber rücken Griechen und Römer auf die gleiche Stufe (Antichrist, 59). Einem stärkeren Gegner gegenüber müssen sich auch alte Gegner vertragen — so erhält das Imperium Romanum selbst das höchste Lob: „Das Christentum war der Vampir des Imperium Romanum ... Versteht man es immer noch nicht? Das Imperium Romanum ... dies bewunderungswürdigste Kunstwerk des großen Stils, war ein Anfang, sein Bau war berechnet, sich mit Jahrtausenden zu beweisen, — es ist bis heute nie so gebaut, nie auch nur geträumt worden, in gleichem Maße sub specie aeterni zu bauen!" (Antichrist, 58; vgl. Götzendämmerung, Streifzüge 39.)

## 3. Rousseau. Gegen Demokratismus und Sozialismus

Es wird einmal als einer der tiefsten und folgenreichsten Gedanken Nietzsches in der Geschichtsbetrachtung wirksam werden, daß die modernen demokratischen Ideale, soweit sie auf das Glück der Meisten, auf den Wohlfahrtsstaat zielen, christlichen, und zwar romanisch-christlichen Ursprungs sind. Die Herkunft des englischen Liberalismus hat Nietzsche nicht untersucht, der Kalvinismus steht außerhalb seines Gesichtskreises, mit stärkstem Interesse aber hat er jenen Prozeß der Umwandlung romanisch-mystischer Religiosität in eine politische Theorie verfolgt, der in Rousseaus Lehren seinen Abschluß findet. Der Bürger von Genf, revolutionärer Politiker, optimistischer Pädagog, sentimentaler Romanschriftsteller, Schwärmer und Rhetor,

der berühmte Verfasser des Contrat social und des „Emil", Rousseau ist Nietzsches intimster Feind. Diese Feindschaft ist wohl zu unterscheiden von der zwischen Nietzsche und Platon oder Nietzsche und Pascal. Solche Männer sind seine ebenbürtigen Gegner, mit denen er im Wettkampf steht; Rousseau dagegen gehört dem andern Typus an: er ist geistig ein Priester. Er kennt alle die Handgriffe, womit man sich ins Recht setzt, ohne zu kämpfen, er weiß, wie man einen Gegner geistig tötet. Dazu bedarf es nicht sakraler Bannformeln — es genügen dazu moralische Begriffe. Die moralische Diffamierung des Gegners ist Rousseaus wirksamste Erfindung, er ist der Meister des moralisierenden Ressentiments. Der Privatmann als Priester, segnend und fluchend, lobend und verdammend im Namen der Vernunft, der Güte, der Tugend, der Menschlichkeit — bis zum heutigen Tage wirkt dieses verführerische Vorbild nach.

Immer von neuem hat Nietzsche Rousseau angegriffen, wie ein Fechter hat er ihn umkreist. Eine der vollständigsten psychologischen Schilderungen, die sein Werk enthält, ließe sich in Hinsicht auf Rousseau zusammenstellen. Er haßt den Genfer wegen seines falschen, weichlichen, christlichen Begriffs der „Natur", wegen seiner verlogenen Moralität. „Ich hasse Rousseau noch in der Revolution: sie ist der welthistorische Ausdruck für diese Doppelheit von Idealist und Canaille." (Götzendämmerung, Streifzüge 48.) Voltaire mit seinem Pessimismus, mit seiner Skepsis und seinem Maß ist ihm unendlich näher als der mißtrauische Optimist, über den sich in Nietzsches Nachlaß der scharftreffende Satz findet: „Es gibt Personen, welche jedermann zu einem Ja oder Nein in bezug auf ihre ganze Person nötigen möchten: ihr Leiden am Größenwahn stammt aus ihrem Mißtrauen gegen sich." Zur Charak-

teristik des priesterlichen Wesens der Rousseauschen Lehre sei nur ein Satz aus der meisterhaften Darstellung im „Willen zur Macht" (95 ff.) angeführt: Gegen den Pessimismus Voltaires wird von Rousseau die Güte und Voraussicht Gottes verteidigt. Dazu bemerkt Nietzsche: „Er brauchte Gott, um den Fluch auf die Gesellschaft und die Zivilisation werfen zu können." (Wille zur Macht, 100.)

Was Nietzsche vor allem an Rousseau bekämpft, das ist sein Mitleidszug, sein Feminismus. „Rousseau, in seiner Bevorzugung der Armen, der Frauen, des Volkes als souverän, ist ganz in der christlichen Bewegung darin: alle sklavenhaften Fehler und Tugenden sind an ihm zu studieren, auch die unglaublichste Verlogenheit ( - der will Gerechtigkeit lehren!). Sein Gegenstück Napoleon — antik, Menschen-Verächter." Den modernen Begriff des Staatsbürgers, der das Weib dem Manne politisch gleichstellt, würde Nietzsche als eine Konsequenz der Voraussetzungen Rousseaus empfinden.

Aus der christlichen Lehre, daß alle Menschen vor Gott gleich seien, geht mit Notwendigkeit die Forderung politischer Gleichheit in den modernen demokratischen Staaten hervor. Für Nietzsche enthält diese Lehre ein desorganisierendes Prinzip: sie hebt nicht nur die natürlichen Unterschiede auf, sondern vernichtet auch alle Traditionen. Das demokratische Ideal beruht auf der Anerkennung der Gleichheit der Person, auf dem Glauben an den schließlichen Triumph von Wahrheit, Liebe und Gerechtigkeit. Ein solcher Glaube aber ist lebenszerstörend, er verhindert, daß eine „Rangordnung der Kräfte" sich herstellt, in welcher Befehlende als Befehlende, und Gehorchende als gehorchend erkannt werden. (Wille zur Macht.) Er führt dazu, daß die Schlechtweggekommenen, die Minderwertigen, die Schauspieler sich der großen Worte Frei-

heit, Gleichheit, Gerechtigkeit bemächtigen und eine Art Jesuitenregiment aufrichten. Es entsteht ein gesellschaftlicher Zustand, in welchem die „Händler und Zwischenpersonen" eine Rolle spielen; die Literaten und die „Vertreter" werden herrschend. Es entwickelt sich eine Presse, welche die Aufgabe hat, Ohren und Sinne nach einer falschen Richtung abzulenken, während alle großen politischen Vorgänge „sich heimlich und verhüllt auf das Theater schleichen". Der viel gerühmte Parlamentarismus ist lediglich ein Mittel im Dienste der Parteien; als die „öffentliche Erlaubnis, zwischen fünf politischen Grundmeinungen wählen zu dürfen", wird er von Nietzsche definiert. (Fröhliche Wissenschaft, 174.) Das Weib vermännlicht sich und verliert damit die Stellung, die es in großen und gesunden Zeiten einnimmt.

Im Sozialismus sieht Nietzsche mit wahrhaft welthistorischem Blick einen Bruder des Despotismus, denn er begehrt wie dieser eine Fülle der Staatsgewalt, ja er überbietet alles Vergangene dadurch, daß er die förmliche Vernichtung des Individuums anstrebt. Der Mensch in seiner Eigenart erscheint ihm als ein unberechtigter Luxus der Natur; er soll in ein zweckmäßiges Organ des Gemeinwesens „umgebessert" werden. Die eigentümliche Lage, in der sich der Sozialismus dem Staate gegenüber befindet, wird dabei von Nietzsche klar durchschaut: der Sozialismus will den Staat, er will „die alleruntertänigste Niederwerfung aller Bürger vor dem unbedingten Staat" — aber er arbeitet zugleich an der Beseitigung aller bestehenden Staaten. Das heißt, fügen wir hinzu, der Sozialismus ist staatsfeindlich, sofern Staat ein geschichtliches Gebilde bedeutet, er ist aber für jede Staatsomnipotenz, sofern der Staat sich seinen Zwecken anpaßt. Um sein Ziel zu erreichen, fährt Nietzsche fort, treibt der

Sozialismus „den halbgebildeten Massen das Wort ‚Gerechtigkeit' wie einen Nagel in den Kopf, um sie des Verstandes völlig zu berauben ... und ihnen für das böse Spiel, das sie spielen sollen, ein gutes Gewissen zu schaffen" (Menschliches, Allzumenschliches, I, 473). Der Schluß des Gedankenganges lautet:

„Der Sozialismus kann dazu dienen, die Gefahr aller Anhäufungen von Staatsgewalt recht brutal und eindringlich zu lehren und insofern vor dem Staate selbst Mißtrauen einzuflößen. Wenn seine rauhe Stimme in das Feldgeschrei: ‚So viel Staat wie möglich' einfällt, so wird dieses zunächst dadurch lärmender als je: aber bald dringt auch das entgegengesetzte mit um so größerer Kraft hervor: ‚So wenig Staat wie möglich.'"

Aus diesen Sätzen, die für Nietzsches politische Anschauungen von programmatischer Bedeutung sind, müssen wir entnehmen, daß der Staat für ihn eine durch Gewaltmaßnahmen zusammengehaltene Menge von Privatleuten mit kleinen, egoistischen Interessen bedeutet. Der Begriff Staat wird hier bestimmt durch die Vorstellungen: Kaufmannsstaat, Polizeistaat, Bildungsstaat. Es ist nicht der große geschichtliche Typus des Staates, gegen den Nietzsche sich wendet — auf diesem Gebiete hat er auffallend wenig Erfahrung und Kenntnis —, es ist die staatlich geregelte Gesellschaft mit ihrem Bedürfnis nach Handel und Verdienst, Genuß und Bildung, Sicherheit und Frieden, die er im Auge hat, wenn er den „modernen Staat" mit Wegwerfung behandelt. „Die Gesellschaft diebssicher und feuerfest und unendlich bequem für jeden Handel und Wandel zu machen und den Staat zur Vorsehung im guten und schlimmen Sinne umzuwandeln — dies sind niedere, mäßige und nicht durchaus unentbehrliche Ziele, welche man nicht

mit den höchsten Mitteln und Werkzeugen erstreben sollte, die es überhaupt gibt ..." (Morgenröte, 179.)

Das Buch „Menschliches, Allzumenschliches" ist sehr aufschlußreich über den Politiker Nietzsche. Hier schon findet sich jene grundlegende Formel für den modernen Staat, die bis zuletzt in Geltung bleibt: „Die moderne Demokratie ist die historische Form vom Verfall des Staates." (I, 472.) Dieser Satz wird am Schlusse einer langen geschichtlichen Betrachtung abgeleitet, wobei das Verhältnis von „Religion und Regierung" zum Ausgangspunkt dient. Der Staat, so heißt es da, umgibt sich zu seinem eigenen Vorteile mit dem Glanz der Religion, denn durch die Hilfe der Priester macht eine Regierung ihre Macht „legitim". Im Begriff des „Oben" verschmelzen göttliche und menschliche Autorität; vormundschaftliche Regierung und Erhaltung der Religion gehen zusammen. Was geschieht aber, wenn das Volk souverän, die Religion Privatsache wird? Dann löst sich die Gesellschaft auf, der Staatsbegriff wird abgeschafft, der Gegensatz von privat und öffentlich verschwindet. „Die Mißachtung, der Verfall und der Tod des Staates, die Entfesselung der Privatperson (ich hüte mich zu sagen des Individuums) ist die Konsequenz des demokratischen Staatsbegriffs; hier liegt seine Mission." Die Feinheit der kleinen Abhandlung liegt darin, daß Nietzsche diese Entwicklung, die Mission des demokratischen Staatsbegriffs also, gutheißt. Hat der Demokratismus seine Mission erfüllt, dann wird „ein neues Blatt" im Fabelbuche der Menschheit entrollt, und vorsichtig deutet der Verfasser an, daß dann die Zeit beginnen wird, auf die er hofft: die Aussicht, welche sich durch diesen sicheren Verfall ergibt, „ist nicht in jedem Betracht eine unglückselige".

Der alte Staat geht mit der Religion und den Priestern; der neue Staat, soweit er demokratische Ideale hat, ist

christlichen Ursprungs und steuert mit Notwendigkeit der Anarchie zu — das sind für Nietzsche zwei Akte desselben Dramas. Man darf vielleicht seine geschichtsphilosophische Konstruktion so weiter deuten: wo noch Staat ist, da ist auch noch Mittelalter. Der demokratische Staat ist der Nachfolger des von der Religion gestützten Obrigkeitsstaates. Erst wenn auch diese Staatsform einmal der Vergangenheit angehören wird, sind wir aus dem Mittelalter heraus — erst dann ist das Christentum keine bestimmende Macht mehr.

Gegen die demokratischen und sozialistischen Ideale ist Nietzsches „Zarathustra" gerichtet. Der Übermensch ist das Gegenbild des „letzten Menschen", d. h. des Funktionärs der demokratisch-sozialistischen Gesellschaft. Dieser politische Sinn des „Zarathustra" wird vor allem durch die von Peter Gast verfaßte Erläuterungsschrift deutlich, die ganz aus der Ideenwelt Nietzsches heraus konzipiert ist.

## 4. Kultur und Staat. Hegel

Von einem klugen Beobachter ist kürzlich festgestellt worden, daß durch die einleitenden Sätze der ersten „Unzeitgemäßen Betrachtung" eine „neue geistesgeschichtliche Situation in Deutschland" eröffnet wird: hier beginne die Opposition des Geistes, vornehmlich des künstlerischen Geistes gegen das „Reich" (O. Westphal, Feinde Bismarcks. München 1930. S. 124). Das Wort „Kultur" hat durch Nietzsche für viele einen zauberischen Glanz bekommen. Wenige Definitionen des jungen Nietzsche haben so viel Glück gehabt wie die der ersten „Unzeitgemäßen": „Kultur ist die Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes." Westphal hat aus diesem Kulturbegriff den Schluß gezogen, Nietzsche gehöre mit zu

jener soziologisch, psychologisch und ästhetisch eingestellten Opposition des Bismarck-Reiches, deren Stichwort nicht der „Staat", sondern die „Gesellschaft" war, eine Opposition, deren geistiger Führer Dilthey genannt werden darf. Mit der Psychologie und mit der Kunst, so scheint es, hat auch Nietzsche Staat und Wissenschaft bekämpft; für die Kultur, gegen den Staat, war seine Losung.

Aber diese Konstruktion entspricht, soweit sie Nietzsche betrifft, nicht den Tatsachen. Die Gründe seiner Opposition liegen viel tiefer als das ästhetische Motiv reicht; die Sachlage ist viel verwickelter. Gerade der gesellschaftliche Zustand, dessen Geistigkeit von Westphal so richtig analysiert wird, gerade die psychologisch-ästhetische „Kultur" ist der Feind, den Nietzsche im Auge hat, wenn er Kultur sagt. Er hat freilich noch einen anderen Feind im Auge: den nationalen und christlichen Staat, dessen Schöpfer und Führer Bismarck zu seiner Zeit gewesen ist. Um sein Verhältnis zu diesem Staat richtig zu sehen, muß man aber erst wissen, was der junge Nietzsche eigentlich unter Kultur verstand.

Es hat in der Tat den Anschein, als sei es schon die Entgegensetzung von Potsdam und Weimar, wenn wir in der ersten „Unzeitgemäßen" lesen, daß der Sieg von 1871 eine ungeheure Gefahr in sich enthalte: er könne sich in eine völlige Niederlage verwandeln, in eine Niederlage, ja Exstirpation des deutschen Geistes zugunsten des „deutschen Reiches". Schon hier tritt uns das Reich in jenen verräterischen Anführungsstrichen entgegen, die das Wort von nun an stets begleiten, wenn Nietzsche es gebraucht. Tapferkeit erscheint ihm das wichtigste Kennzeichen des Deutschen, gleichmäßige und zähe Tapferkeit im Gegensatz zu dem pathetischen und plötzlichen Ungestüm des Franzosen. Aber diese natürliche Tapferkeit und Ausdauer,

dazu strenge Kriegszucht, Überlegenheit der Führer, Einheit und Gehorsam unter den Geführten habe noch nichts mit Kultur zu tun. Zucht und Gehorsam sind etwas anderes als Bildung, sie zeichneten auch die mazedonischen Heere den unvergleichlich gebildeteren Griechenheeren gegenüber aus. Wir haben im Jahre 1871 also keineswegs einen Sieg über die romanische Kultur errungen — noch immer ist die deutsche Wirklichkeit stillos, noch immer herrscht bei uns eine falsche „Gebildetheit" an Stelle echter Bildung, eine Gebildetheit, für die das neue Werk von D. F. Strauß, dem der Angriff der ersten „Unzeitgemäßen" gilt, ein Beispiel ist. Eine deutsche originale Kultur ist nicht vorhanden, in allen Angelegenheiten der Form hängen wir nach wie vor von Paris ab, und es wird noch lange Zeit dauern, bis man wird sagen können, wir seien Barbaren gewesen.

Die Mazedonier sind natürlich die Preußen, und den gebildeteren Griechen entsprechen die ästhetischen Weimaraner; selbst das Stichwort „Barbaren" fehlt nicht. Wer Nietzsche nicht kennt, muß annehmen, hier spreche ein Verehrer der französischen Kultur. Aber in Wahrheit will Nietzsche den Deutschen nur sagen: bei den herrschenden europäischen Kulturzuständen bringt ihr es nie zu etwas, hier werden euch die Franzosen immer voraus sein. Zu etwas anderem seid ihr bestimmt! Die Parteinahme für Paris ist das hier zuerst auftauchende echt Nietzschesche Mittel der Herausforderung: die Antithese ist pädagogisch gemeint. Die zweite „Unzeitgemäße" schon liefert uns dafür den Beweis: jener Gebildetheit nämlich, der Nietzsche zum Untergang verhelfen möchte, entspricht eine „dekorative Kultur", d. h. eine Kultur, bei der es ein „Äußeres" und ein „Inneres" gibt, eine Form des Lebens also, die auf Konventionen beruht. Dieser Begriff der Kultur

aber ist für den jungen Nietzsche ein romanischer; ihm steht der griechische entgegen, nach welchem Kultur „eine neue und verbesserte Physis" ist, und eine Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen bedeutet. (Schluß der zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung.) Die ganze dekorative Kultur, das ist Nietzsches Spruch, ist zum Untergang reif, ihr sollten seine Betrachtungen zum Falle verhelfen — keineswegs wollen sie die romanische Kultur der deutschen als Vorbild empfehlen. Das Ganze wird an dem griechischen Begriff der Kultur gemessen.

Mag die Entgegensetzung romanische—deutsche Kultur immerhin von Wagner stammen, mag selbst der Gegensatz von großer Oper und Musikdrama dahinterstehen: neu und völlig eigen ist die Tiefe, die der junge Nietzsche diesem Gegensatz gibt. In ihm lebt dunkel und kräftig die Vorstellung von einer deutschen Lebensform, die höher, reicher und mächtiger ist als alle vergangenen. Diese zukünftige Verfassung der Deutschen hat er im Auge, wenn er vom „deutschen Geist", von einer „aus dem germanischen Wesen abgeleiteten Erziehung durch die Kunst" spricht. Er hat alles andere als einen Gesellschaftszustand mit hoher Wohnkultur, guten Theatern und einem künstlerisch empfänglichen Publikum vor Augen. Aus den Notizen des Nachlasses erfährt man erst, was jene Definition: „Kultur ist künstlerische Einheit in allen Lebensäußerungen eines Volkes" eigentlich sagen will. Das Anstößige und entscheidende Wort „künstlerisch" wird darin nur verstanden, wenn man die Spitze gegen die Wissenschaft herausfühlt. Nietzsche kommt von der Arbeit des Gelehrten, er erlebt täglich die Gefahren, die im reinen Wissentrieb stecken. Er merkt: reine Erkenntnis, sich selber überlassen, treibt zum Untergang. Es hat sich als unmöglich erwiesen, notiert er sich, eine Kultur auf die Wissenschaft zu bauen. Das

Schrecklichste ist eine „Gelehrtenkultur". Zur wahren Kultur gehört eine Einheit, die die Wissenschaft nicht geben kann. Es muß etwas da sein, was auch die Wissenschaft noch bändigt. Wo anders könnte der junge Nietzsche dieses bändigende Element suchen als in der Kunst, der er die höchsten Augenblicke seines Lebens verdankt, deren größter Meister, zugleich auch ein wahrhafter Bändiger des Lebens, ihn Freund nennt. „Die Bändigung der Wissenschaft geschieht jetzt nur noch durch die Kunst." Verehrung der Kunst bedeutet hier also nicht Flucht ins Ästhetische, Idolatrie der reinen Form, sondern das gerade Gegenteil: Rückkehr zum Leben. In diesem Sinne erscheint dem jungen Nietzsche eine Stärkung des ästhetischen Instinkts als „Rettung des deutschen Geistes". Die Wendung zur Kunst ist eine Wendung zur Wahrhaftigkeit und Einheit. „Ganz wahrhaftig zu sein — herrliche, heroische Lust!... Jetzt bekommt die Kunst eine ganz neue Würde. Die Wissenschaften dagegen sind einen Grad degradiert." In der angeführten Definition der Kultur liegt der Nachdruck auf dem Wort Einheit. „Die Kultur eines Volkes offenbart sich in der einheitlichen Bändigung der Triebe dieses Volkes." In dieser Stelle des Nachlasses haben wir die richtigere Fassung jener Definition vor uns.

Wenn der junge Nietzsche daher von Kunst spricht, so ist er nicht so weit von der Idee des Staates entfernt, wie es scheint, und es ist kein Zufall, wenn in den Notizen die Begriffe „das tragische Kunstwerk, der tragische Mensch, der tragische Staat" nebeneinander genannt werden. Die „Geburt der Tragödie" ist wohl einem ästhetischen Problem gewidmet: aber das Problem der Kultur, das dahintersteht, ist alles andere als unpolitisch. Nur der Freundschaft Nietzsches mit Wagner ist es zu verdanken, daß seine Gedanken über die Griechen nicht eine

andere Tendenz erhalten haben. Weil schließlich alles in die Wagnerschen Kunstbestrebungen einmünden mußte — der Freund war in Gefahr! —, erschien das geplante „Griechenbuch" in rein ästhetischer Haltung. (Vgl. meine Schrift „Bachofen und Nietzsche". Zürich 1929. S. 35.) Ein großer Abschnitt über den griechischen Staat mußte fortfallen. (Darin lag gewiß auch eine tiefere Notwendigkeit, denn die Gedanken über den Staat hätten sich wohl besser mit dem Fragment gebliebenen Buch über die vorsokratischen Philosophen verbunden. Erkannte doch Nietzsche in der älteren griechischen Philosophie eine Philosophie von lauter Staatsmännern!) Zweifellos spielte der griechische Staat im Gesichtskreis des jungen Nietzsche eine große Rolle. Die Tendenz des jungen Griechenfreundes ist nicht, den Staat nach den Kategorien einer ästhetischen Kultur aufzufassen, sondern umgekehrt, die Kultur unter den Kategorien des Staates zu betrachten. Diese Tendenz muß um so stärker gewesen sein, als ja in der Seele des jungen Nietzsche das Wort des Aufklärers Schlosser weiterklang, das er in Burckhardts Vorlesungen gehört hatte: die Macht ist an sich böse. Der Ursprung des Staates, so heißt es dementsprechend in dem erwähnten Fragment über den griechischen Staat, ist „entsetzlich" — und doch schwellen „der Magie des werdenden Staates" die Herzen unwillkürlich entgegen. Selbst die Unterworfenen bekümmern sich nicht mehr um jenen entsetzlichen Ursprung, mit Inbrunst wird der Staat als Ziel und Gipfel der Aufopferungen und Pflichten des Einzelnen betrachtet. Man sollte denken, daß verwüstete Länder, zerstörte Städte, verwilderte Menschen, verzehrender Völkerhaß uns auf ewig vom Staate entfernen müssen. Dennoch: „Der Staat, von schmählicher Geburt, für die meisten Menschen eine fortwährend fließende Quelle der Mühsal, in häufig wiederkommenden Perioden

die fressende Fackel des Menschengeschlechts — und dennoch ein Klang, bei dem wir uns vergessen, ein Schlachtruf, der zu zahllosen wahrhaft heroischen Taten begeistert hat, vielleicht der höchste und ehrwürdigste Gegenstand für die blinde und egoistische Masse, die auch nur in den ungeheuren Momenten des Staatslebens den befremdlichen Ausdruck von Größe auf ihrem Gesichte hat!"

Diese Stelle ist vielleicht die merkwürdigste in dem ganzen Jugendwerk Nietzsches. Sie zeigt an, daß seine Gedanken den Weg zum Staate hätten nehmen können. Der „Wille zur Macht" wäre dann nicht das Werk eines Einsamen geworden, eine Verbindung zwischen dem Heraklitismus Nietzsches und der deutschen Staatswirklichkeit wäre in greifbare Nähe gerückt, Bismarck und Nietzsche wären nicht Feinde geworden ... Man braucht den Gedanken nur zu denken, um einzusehen, daß es sich in Wahrheit hier gar nicht um Möglichkeiten handelt. Gerade den unüberbrückbaren Abgrund haben wir zu schildern. Halten wir dabei nur fest, daß Nietzsche nicht zu der „ästhetisch-kulturellen" Opposition des neuen Reiches gehört.

Der Kulturbegriff des jungen Nietzsche ist durch die Abwesenheit jeder ästhetischen oder ethischen Färbung gekennzeichnet. Der Genius — das bleibt bis zuletzt — ist das Ziel aller natürlichen Entwicklung und aller menschlichen Anstrengung. Alles andere, auch der Staat, gehört nur zu den „notwendigen Hilfsmechanismen und Vorbereitungen" dieses letzten Zieles. Kultur ist da, wo alles der Hervorbringung und der Herrschaft des Genius sich unterordnet. Wer diesen Gedanken aus der Umgebung herausnimmt, in der er gewachsen ist, der hat es nicht schwer, einen antipolitischen Ästhetizismus hineinzulegen. Aber wie fern ist Nietzsche einem ästhetischen Begriff der Kultur,

wenn er als erste Voraussetzung seines Genius-Staates sogleich die Sklaverei anführt. Er hat also die wirkliche griechische Kultur im Auge, nicht einen erträumten idealen Gesellschaftszustand. Die Kultur, so sagt er unzweideutig, steht nicht im Belieben eines Volkes; hier walten unentrinnbare Mächte, die dem Einzelnen Gesetz und Schranke sind. Grausamkeit liegt auch im Wesen der Kultur, Zeugen, Leben und Morden ist eins, mit einem bluttriefenden Sieger dürfen wir die herrliche Kultur vergleichen („Der griechische Staat"). Welch barbarisches, amoralisches, echt Nietzscheses Bild! Wohl ist der Staat nur Mittel zum Zweck: er ist der Eroberer mit der eisernen Hand — aber an dieser Hand führt er „das herrlich blühende Weib" der griechischen Gesellschaft.

Die Kunst ist das Ziel, der Weg zu diesem Ziele führt über den Staat. Bei einem modernen „Kulturphilosophen" würde das heißen: die Staatswirklichkeit hat sich dem ästhetischen Ziel entsprechend umzugestalten, bis der Zustand erreicht ist, der dem „Ziel" entspricht, d. h. bis der Zustand einer ästhetisch-pazifistischen Kulturgemeinschaft verwirklicht ist. Für Nietzsche hat der Satz den entgegengesetzten Sinn: die Wirklichkeit des Staates mit allen ihren Schrecken ist die dauernde Voraussetzung einer Geburt des erlösenden Kunstwerks. Dieses schwebt nur wie eine Vision über dem Ganzen: nimmt man jene Wirklichkeit fort, so verschwindet auch diese Vision, die nur aus der Entzweiung entsteht und nur aus dem Gegensatz begriffen wird. Dies zu zeigen ist ja der Sinn der ästhetischen Hauptschrift, der „Geburt der Tragödie". Dementsprechend stellt Nietzsche fest, daß die Stärke des politischen Triebes eine Bürgschaft dafür ist, daß der Boden, aus welchem die einzelnen Genien allein erwachsen können, nicht in seiner Fruchtbarkeit gehemmt wird. An dieser Stelle setzt dann der den jungen

Nietzsche beherrschende Erziehungsgedanke ein: damit das große Kunstwerk immer wieder entstehen kann, bedarf es des konzentrierten Willens des Staates, der „als magische Kraft" die egoistischen Einzelnen zu den Opfern und Vorbereitungen zwingt, die eine Verwirklichung großer Kunstpläne voraussetzt. Dazu gehört „fast zu allererst" die Erziehung des Volkes.

Gerade im Hinblick auf die „einzige Sonnenhöhe ihrer Kunst" haben wir uns also die Griechen als die politischen Menschen an sich vorzustellen. Nur die Menschen der Renaissance lassen sich in bezug auf diese „Entfesselung des politischen Triebes, einer so unbedingten Hinopferung aller anderen Interessen im Dienste dieses Staatsinstinktes" mit den Griechen vergleichen. Das Geheimnis des griechischen Kulturbegriffs, und somit auch des Kulturbegriffs Nietzsches, ist der Zusammenhang, der zwischen „Staat und Kunst, politischer Gier und künstlerischer Zeugung, Schlachtfeld und Kunstwerk" besteht. Staat und Gesellschaft sind zwei Seiten einer einzigen, umfassenden Wirklichkeit: der Staat ist die „eiserne Klammer", er zwingt den Einzelnen, dem Genius zu dienen, er führt seine Kriege, er raubt und mordet — in dem Augenblick aber, wo ein Stillstand eintritt, wo es „einige wärmere Tage" gibt, sprießen die leuchtenden Blüten des Genius hervor. Es löst also nicht der Zustand der Gesellschaft als Kulturgemeinschaft den Zustand des Staates ab, sondern die Gesellschaft kann nur bestehen, weil es einen Staat gibt.

Die weiteren Züge dessen, was Nietzsche die geheime Lehre vom Zusammenhang zwischen Staat und Genius nennt, sind nur noch anzudeuten: ursprünglicher Staatsgründer ist der militärische Genius, der durch Scheidung und Ordnung den Urstaat hervorruft. Er drängt sogleich

die Familie in ihrer Bedeutung zurück: der Mann lebt im Staate, das Kind wächst für den Staat und an der Hand des Staates heran. Eben dadurch gewinnt das Weib seine Wirksamkeit: als das mit der Natur näher verwandte Wesen, als das ewig Gleiche und Ruhende bedeutet es für den Staat, was der Schlaf für den Menschen. Es tritt nicht hervor, es lebt als Mutter im Dunkel, weil der politische Trieb, samt seinem höchsten Zwecke, es erfordert. In neuerer Zeit dagegen, bei der „völligen Zerrüttung der Staatstendenz", wird die Familie ein Notbehelf an Stelle des Staates, und entsprechend erniedrigt sich sogleich das Kunstziel des Staates zu einer häuslichen Kunst. (Hausmusik statt Tragödie!) Zugleich gebärdet sich die Erziehung des Hauses gleichsam als die einzig natürliche, die diejenige des Staates nur als einen fragwürdigen Eingriff in ihre Rechte duldet — und dies mit Recht, soweit vom modernen Staat die Rede ist.

Jetzt erst sind wir imstande, die Grundlinien des wirklichen Verhältnisses Nietzsches zum wirklichen Staat seiner Zeit zu zeigen. Wir haben gesehen, daß sich dieses Verhältnis nicht auf Grund der ersten „Unzeitgemäßen Betrachtung" als Opposition des „Geistes" gegen den kriegerischen Machtstaat charakterisieren läßt. Es ist nicht zufällig und nicht durch die Abfassungszeit bedingt, wenn Nietzsche in dem Vorwort der „Geburt der Tragödie" an Richard Wagner von den „Schrecken und Erhabenheiten des eben ausgebrochenen Krieges" schreibt (1871), wenn er sein Problem in einem tiefen Zusammenhang mit den politischen Ereignissen sieht. Westphal hat ein Umkippen angenommen, das zwischen dieser Äußerung und dem Anfang der ersten „Unzeitgemäßen" liegen soll. Wir werden zeigen, daß der Grundgedanke nicht nur zwischen 1870 und 1873, sondern auch späterhin der nämliche bleibt.

Das Fragment über den griechischen Staat, das zusammen mit „Homers Wettkampf" und dem Bruchstück über die Vorsokratiker von Nietzsches Griechenbild eine reinere Vorstellung gibt als die „Geburt der Tragödie", enthält in der Mitte eine kurze Abschweifung. Aus der Betrachtung der politischen Welt der Hellenen heraus wirft Nietzsche einen Blick auf die Gegenwart und sagt, in welchen Erscheinungen er „für Kunst und Gesellschaft gleich bedenkliche Verkümmerungen der politischen Sphäre" zu erkennen glaubt. Welches ist nun der Maßstab, mit dem er hier an den Staat der Gegenwart herantritt? In den „Unzeitgemäßen Betrachtungen" heißt er „Kultur", und da man dieses Wort nicht zu interpretieren wußte, verstand man es ästhetisch und glaubte, Nietzsche trete als „Kulturkritiker" dem modernen Staat gegenüber. Aber es ist die Erscheinung des Krieges, die ihm den Maßstab liefert. Er unterscheidet zwei Begriffe und Zustände des Staates: einen, bei dem der Krieg eine Unmöglichkeit ist, und einen andern, bei dem der Staat nicht auf die „Furcht vor dem Kriegsdämon" begründet ist. Der Staat im ersteren Sinne erscheint ihm als eine Schutzanstalt egoistischer Einzelner, die Entscheidung über Krieg und Frieden wird hier dem „Egoismus der Masse oder deren Vertretern" überlassen, während sie im andern Falle „einzelnen Machthabern" anvertraut ist. In der „gegenwärtig herrschenden Nationalitätenbewegung", in der Verbreitung des allgemeinen Stimmrechts sieht Nietzsche daher „Wirkungen der Kriegsfurcht". Nationalismus, Demokratie und Pazifismus bilden für ihn eine unauflösliche Einheit. Im Hintergrunde aber sieht er die liberal-optimistische Weltbetrachtung, welche ihre Wurzeln in den Lehren der Französischen Revolution, „das heißt in einer gänzlich ungermanischen, echt romanisch flachen und unmetaphysischen Philo-

sophie hat". Die eigentlich Fürchtenden aber sind jene „internationalen, heimatlosen Geldeinsiedler, die, bei ihrem natürlichen Mangel des staatlichen Instinktes, es gelernt haben, die Politik zum Mittel der Börse und Staat und Gesellschaft als Bereicherungsapparate ihrer selbst zu mißbrauchen. Gegen die von dieser Seite zu befürchtende Ablenkung der Staatstendenz zur Geldtendenz ist das einzige Gegenmittel der Krieg und wiederum der Krieg ..." Das gefährliche Charakteristikum der politischen Gegenwart ist daher die Verwendung der Revolutionsgedanken im Dienste einer eigensüchtigen staatenlosen Geldaristokratie: alle Übel sind hierauf zurückzuführen, und „so wird man mir", schließt Nietzsche, „einen gelegentlich anzustimmenden Päan auf den Krieg zugute halten müssen".

Eine noch viel unmittelbarere politische Konsequenz aus den hier wiedergegebenen Gedanken wird in der ersten Fassung des Vorworts der „Geburt der Tragödie" an Richard Wagner gezogen. Am 22. Februar 1871, am Geburtstage Schopenhauers, schreibt Nietzsche: Die einzige produktive politische Macht in Deutschland ist jetzt in der ungeheuersten Weise zum Siege gekommen und wird von jetzt an das deutsche Wesen bis in seine Atome hinein beherrschen. „Diese Tatsache ist von äußerstem Werte, weil an jener Macht etwas zugrunde gehen wird, das wir als den eigentlichen Gegner jeder tieferen Philosophie und Kunstbetrachtung hassen." Dieser Gegner ist der Liberalismus. „Jener ganze, auf eine erträumte Würde des Menschen, des Gattungsbegriffs Mensch gebaute Liberalismus wird samt seinen derberen Brüdern an jener starren, vorhin angedeuteten Macht verbluten; und wir wollen die kleinen Reize und Gutartigkeiten, die ihm anhaften, gerne drangeben, wenn nur diese eigentlich kulturwidrige Doktrin aus der Bahn des Genius weggeräumt wird. — Und

wozu sollte jene starre Macht, mit ihrer durch Jahrhunderte fortdauernden Geburt aus Gewalt, Eroberung und Blutbad dienen, als dem Genius die Bahn zu bereiten?"

Auf die kriegerische Kraft Preußens setzt Nietzsche die Hoffnung, sie werde den Liberalismus an sich verbluten lassen — den nationalen Staat dagegen lehnt er ab. Seine Gründe dafür können wir erraten, wenn wir in den Notizen lesen: „Das Nationalitätenprinzip ist eine barbarische Roheit gegenüber dem Stadtstaat. In dieser Beschränkung zeigt sich der Genius, der auf Massen nichts gibt, sondern am Kleinen mehr erfährt als Barbaren an Großem." Der Staat, so sieht er an dem Beispiel Roms, der sein letztes Ziel nicht erreichen kann, schwillt unnatürlich groß an; das Weltreich der Römer ist daher im Vergleich mit Athen nichts Erhabenes. Mit der Einheit der Nation aber ist es wie mit der Einheit einer Kirche: es sind Nachteile damit verknüpft. „Segen des Kampfes", setzt Nietzsche zu dieser Feststellung hinzu. In der Einigung Deutschlands sieht er lediglich eine quantitative, nicht eine qualitative Veränderung, sie ist für ihn die „Vereinigung der deutschen Regierungen zu einem Staate". Er muß ein Gegner dieser Vereinigung sein, weil dadurch das Ziel, den Genius zu erzeugen, nur gefährdet wird.

Zur Zeit des „Menschlichen, Allzumenschlichen" wird Nietzsche ausfallend gegen den Nationalismus: das Nationale als Dogma fordere geradezu die Beschränktheit: alle höhere Kultur kann sich jetzt nur noch zu ihrem Schaden mit nationalen Zaunpfählen umstecken. In den Vorarbeiten zum „Willen zur Macht" finden wir eine Ablehnung des „nationalen Hasses" und die Bemerkung, daß national zu sein in dem Sinne, wie es jetzt (achtziger Jahre) von der öffentlichen Meinung verlangt werde, an geisti-

geren Menschen nicht nur eine Abgeschmacktheit, sondern eine Unredlichkeit sein würde. Mit einem Stoßseufzer über „diesen Hornvieh-Nationalismus", hinter dem kein Gedanke stecke, beginnt der Aphorismus 748 des „Willens zur Macht". Nietzsche weist auf das gegenseitige Sich-Verschmelzen und -Befruchten hin, in der der eigentliche Wert und Sinn der „jetzigen Kultur" liege, und sieht die wirtschaftliche Einigung Europas kommen; als Reaktion erscheint die „Friedenspartei", die eine Zeitlang eine Partei der Unterdrückten sei, alsbald aber die große Partei werde. Der Aphorismus schließt mit dem unvollständigen Satz: „Eine Kriegspartei, mit der gleichen Grundsätzlichkeit und Strenge gegen sich, in umgekehrter Richtung vorgehend —"

An keiner Stelle wird der nationale Staat wegen seiner Neigung zur Kriegsführung angegriffen, vielmehr scheint Nietzsche seine erste Ansicht festzuhalten, daß demokratische Staaten kriegsscheu sein müssen. Der nationale Staat ist aber schon wegen des allgemeinen Stimmrechts für ihn ein demokratischer. In dem soeben angeführten Aphorismus des „Willens zur Macht" fällt gerade deshalb wieder ein verächtlicher Blick auf das Bismarck-Reich: „Und das ‚neue Reich', wieder auf den verbrauchtesten und bestverachteten Gedanken gegründet: die Gleichheit der Rechte und der Stimmen."

Wir kommen also zu dem Ergebnis: die nationale Bewegung, die die Gründung des Reiches begleitete, hat Nietzsche nicht mitgefühlt, genau so wie er den Freiheitskriegen verständnislos und ablehnend gegenüberstand. Wenn er am nationalen Staat nur Schlechtes findet, so rührt das nicht daher, weil er ihn mit den Augen eines Pazifisten betrachtet, sondern weil er ein solches demokratisches Riesengebilde für unfähig hält, das Volk auf die Erzeugung des Genius vorzubereiten. Diese Ablehnung ist

schon mit aller Schärfe in dem Fragment über den griechischen Staat ausgesprochen, wo der moderne Nationalitätenbegriff angesichts der Pythia lächerlich genannt wird und der römische Staatsbegriff mit den Worten abgewiesen wird: es sei ein ungeschicktes Wünschen, eine Nation als eine sichtbare mechanische Einheit mit glorioſem Regierungsapparat und militärischem Prunke ausgestattet sehen zu wollen.

Wir haben gezeigt, daß der junge Nietzsche die Antithese: Geist gegen Machtstaat nicht vertreten kann, weil er eine andere vertritt, durch die sie ausgeschlossen wird; daraus folgt, daß er trotz jener einleitenden Sätze der ersten „Unzeitgemäßen" nicht auf der Seite der Kunst und der Bildung gegen das „Reich" steht. Er ist nicht der Vertreter einer ästhetischen Opposition, sondern er ist in Opposition gegen eine politisierende ästhetische Bildung. Der Philoſoph jener „Gebildetheit", die die Reichsgründung gedankenlos mitmachte, der repräsentative Geist der deutschen bürgerlichen Intelligenz ist in den siebziger Jahren immer noch Hegel. D. F. Strauß wird von Nietzsche nicht zuletzt als Hegelianer erledigt, wesentlich gegen Hegel sind die Vorträge über die Zukunft unserer Bildungsanstalten gerichtet; denn die Hegelsche Philoſophie war für die neue „allgemeine Staatsbildung" grundlegend. Wenn aber Nietzsche die „Apotheoſe" des Staates verhöhnt, so denkt er nicht an den kriegerischen Machtstaat, als dessen Theoretiker Hegel ja auch angesehen werden kann, sondern er nimmt mit richtigem Instinkt den Hegelschen Totalstaat als Kulturstaat. Es ist der Staat als Totalbegriff, wie er in Hegels Rechtsphiloſophie entwickelt wird, es ist der zum Staat konkretisierte Geist von Weimar, den Nietzsche bekämpft. Hegel ist der Denker der Klaſſik. Er hat den Augenblick genützt: seine Dialektik spiegelt die

Synthese von Aufklärung und Romantik wieder, die er in der Zeit vorfand. Das Ergebnis war ein Bild vom Staate als einem sittlichen Organismus, der zugleich ein ästhetisches Ganzes ist, eine Vorstellung von der bürgerlichen Gesellschaft als einem moralisch-ästhetischen Gliederbau. Moral und Ästhetik waren hier den Bund eingegangen, den Schiller verlangt hatte und den die Bürger von Weimar liebten. So stark der junge Nietzsche die persönliche Größe Lessings und Schillers empfindet: der bürgerlich-liberalen Kultur, die auf ihre Namen getauft ist, hat er nicht einen Augenblick zugehört. Er kann daher in keiner Phase der Entwicklung dieser Kultur zu einer Opposition gezählt werden, die mit Hilfe des „Geistes" dem Staate Opposition machte. Daß Nietzsches Schriften einer solchen Opposition Waffen geliefert haben, kann nicht bestritten werden. Nietzsche selbst und sein Werk haben mit ihr nichts gemein.

## 5. Bismarck. Gegen das christliche „Reich"

In der geschichtlichen Epoche, die Nietzsche beobachtend miterlebt hat, war die führende Schicht des deutschen Bürgertums liberal und national. Der Nationalliberalismus, ideologisch durch Hegel begründet, war die jüngste Form jener Synthese von Aufklärung und Romantik, die aufzulösen Nietzsche berufen war. Der Grundmangel des geistigen Nationalliberalismus lag in seiner Unoriginalität, in seinem „Idealismus". Es fehlte ein kühner, neuer Gedanke, es fehlte der Realismus, die Fühlung mit dem, was wirklich in der Tiefe des Jahrhunderts sich bewegte. Gerade dieser Mangel an Realismus mußte verhängnisvoll wirken, weil die Nation sich eben zur Wirklichkeit

erwacht glaubte, den Übergang von der Träumerei zur „Realpolitik“ mit Erfolg zu vollziehen meinte. In Wahrheit gab es nur einen Realpolitiker, das war der führende Staatsmann, und einen realistischen Philosophen, den unbekannten Nietzsche. Die Frage der Epoche war: wird Bismarck die Kraft haben, das deutsche Bürgertum aus dem Nationalliberalismus herauszuführen, oder wird das nämliche Bürgertum, das zur Schöpfung des Reichs die Kraft nicht gehabt hatte, sich nachträglich des ihm in den Schoß gefallenen Geschenks bemächtigen? Was der Unzeitgemäße im Jahre 1873 witterte, ist nachher geschehen: die Geschichte des Reichs wurde zu einer Geschichte der geistigen Niederlage Bismarcks. Vor dem entsetzt geöffneten Auge des andern großen Realisten vollzog sich dieser Prozeß: der händlerische Bourgeois wurde Herr über den Staatsmann, Liberalismus und Romantik machten abwechselnd Politik — vor allem aber machte man gute Geschäfte. Das Reich blühte, aber es war eine Scheinblüte, und die Philosophie, die es begleitete („sittlicher Idealismus“) war eine Scheinphilosophie. Im Weltkriege brach der prunkvolle romantisch-liberale Bau zusammen, und im selben Augenblick wurden die beiden großen Gegenspieler der Vergangenheit sichtbar.

Nicht leicht zu lesen sind die Urkunden, in denen Nietzsches Verhältnis zu Bismarck verzeichnet ist. (Der Staatsmann hat von Nietzsche keine Notiz genommen.) Es liegen uns eine ganze Anzahl Stellen in den Werken vor, außerdem briefliche Äußerungen und Nachlaßnotizen, die Bismarcks Namen nennen. Auch ist er an manchen Stellen gemeint, wo sein Name nicht auftaucht, so überall, wo wir „Reich“ lesen oder „große Politik“ oder einfach „Deutschland“. So wie ferner die Wendung „der Künstler“ fast stets auf Wagner hinweist, bedeutet der „Staats-

mann" stets Bismarck. Verfolgen wir nun, wie das Verhältnis Nietzsches zu Bismarck sich entwickelt!

Hinter der brieflichen Äußerung aus dem Jahre 1868 (am 16. Februar an v. Gersdorff): „Unmäßiges Vergnügen bereitet mir Bismarck", dürfen wir mehr eine menschliche als eine politische Sympathie vermuten. Aus der „Geburt der Tragödie" hat er noch während des Druckes eine Stelle gestrichen, die den „leitenden Staatsmann" Deutschlands und den „schöpferischen Kunstgenius" (Wagner) nebeneinander erwähnte. Im Januar 1874 notiert sich Nietzsche im Zusammenhang mit seiner Kritik an Wagner den Satz: „Ob er (Wagner) mit seinem großen Vertrauen, welches er in Bismarck setzte, recht hatte, wird eine nicht zu ferne Zukunft lehren." Im „Menschlichen, Allzumenschlichen" beschäftigt er sich mit Bismarck unter den Titeln „Im Dienste des Fürsten", „Die anscheinenden Wettermacher der Politik", „Neuer und alter Begriff der Regierung", „Der Steuermann der Leidenschaften", „Leitende Geister und ihre Werkzeuge" (445, 449f., 453, 458). Es liegt noch etwas Abwartendes in diesen mehr charakterisierenden als wertenden Abschnitten. Aus dem Aphorismus „Trost für Hypochonder" (615) spricht sogar Sympathie. Dazwischen aber erscheint, zunächst noch in der Form der Frage, unter der Überschrift „Große Politik und ihre Einbußen" (481) ein aggressiver Ton: ein Volk, welches sich anschickt, große Politik zu treiben, nach politischen Ruhmeskränzen lüstern wird, gehört seiner eigenen Sache nicht mehr wie früher völlig an; die täglich neuen Fragen und Sorgen des öffentlichen Wohls verschlingen seine Kraft, und es erhebt sich die Frage: lohnt sich alle diese Blüte und Pracht des Ganzen, wenn dieser „groben und buntschillernden Blume der Nation alle die edleren, zarteren, geistigeren Pflanzen und Ge-

wächse" zum Opfer gebracht werden müssen? Es spricht hier jene grundsätzliche Abneigung gegen den demokratischen Nationalismus, deren Gründe wir kennen. Der Aphorismus steht in ideeller Beziehung zu einem andern desselben Bandes (235, „Genius und idealer Staat in Widerspruch"), in welchem der nämliche Einwand gegenüber den Sozialisten erhoben wird. Die Sozialisten, so heißt es hier, begehren ein Wohlleben für möglichst viele herzustellen. Wenn aber der vollkommene Staat, den sie meinen, wirklich erreicht wäre, so würde durch dieses Wohlleben der Erdboden, aus dem der große Intellekt und überhaupt das mächtige Individuum wächst, zerstört sein. Der Weise muß den „ausschweifenden Wünschen der unintelligenten Güte" widerstreben, weil in dem vollkommenen Staate nur ermattete Individuen Platz hätten. — Gegen die Richtung Bismarcks sowohl wie gegen seine Opposition nimmt Nietzsche also gleichermaßen Partei, und sein Widerspruch ist zuletzt in der Ablehnung des demokratischen Staates begründet. Man muß die beiden parallel laufenden Aktionen stets im Auge behalten — nur so erlangt man eine Vorstellung davon, bis in welche Tiefe Nietzsche die bürgerliche Gesellschaft seiner Epoche durchschaut hat. Als „Neid und Trägheit in verschiedener Richtung" werden die Bestrebungen der beiden gegnerischen Parteien, der sozialistischen und der nationalen, in ganz Europa charakterisiert. „Sie sind einander würdig." (Menschliches, 480.) In den vermischten Meinungen und Sprüchen steht unter dem Titel „Umsturzgeister und Besitzgeister" (304) etwas, was heute noch für die bürgerliche Kultur Europas Gültigkeit besitzt. Mit wenigen Sätzen ist da die neue Bourgeoisie charakterisiert, die sich von den Sozialisten nur noch durch den Besitz unterscheidet. „Euch müßt ihr zuerst besiegen, wenn ihr irgend-

wie über die Gegner eures Wohlstandes siegen wollt." Für Nietzsches Gerechtigkeit gegenüber den beiden Parteien ist es bezeichnend, daß sich der schärfste Ausdruck, den er für den Nationalismus gebraucht hat („nationale Herzenskrätze und Blutvergiftung" [Fröhliche Wissenschaft, 277]) schon hier in Verbindung mit der andern Partei findet: die Volkskrankheit der „sozialistischen Herzenskrätze".

Mit welcher Feinheit und Vorsicht Nietzsche einen Angriff einzuleiten versteht, erkennt man aus den Aphorismen 323 und 324 der „Vermischten Meinungen und Sprüche". „Gut deutsch sein heißt sich entdeutschen", lautet der Satz, mit dem der große Angriff auf das „Reich" eingeleitet wird. Die Verschärfung der Situation, die mit diesem Abschnitt eintritt, besteht darin, daß die „Wendung zum Undeutschen" ein Kennzeichen der Tüchtigsten unseres Volkes genannt wird. Hier spricht nicht mehr die Abneigung gegen die Masse — hier spricht tendenziöse Bosheit. Der leitende Staatsmann, neben Wagner der einzige Zeitgenosse, der von Nietzsche als ebenbürtig anerkannt wird, erscheint der herrschenden Schicht mehr und mehr als der Führer der Nation. Dieser Führer ist ein Vertreter des nationalen Prinzips — Grund genug für Nietzsche, dieses Prinzip nicht nur wie bisher anzugreifen, sondern noch viel feiner und tiefer zu treffen. Auf Wahrheit kommt es dabei nicht an, wir sind im Kampfe! Es gibt übrigens noch Mittel genug, die Wahrheit trotzdem zu sagen, und schließlich darf es ein Autor, der auf die besten Leser Europas rechnet, der Intelligenz seiner Leser nicht zu leicht machen. Mit dem berühmtesten Staatsmann läuft der einsame Denker wettkämpfend in derselben Bahn, beide sind Deutsche, Deutsche von einer Art, wie sie nur in Abständen von Jahrhunderten wieder-

kehren. Untrennbar verknüpft sich für den echten Wettkämpfer die Sache mit der Person: Nietzsches Genialität besteht zu einem guten Teil darin, das Persönlichste so ernst zu nehmen, daß es zur „Sache" wird. Er trifft den Führer Deutschlands, des Deutschland, das eigentlich er, Nietzsche, führen sollte, mitten ins Herz, wenn er recht damit hat: gut deutsch sein heißt sich entdeutschen. Denn jener tut nichts zur Entdeutschung, der verdeutscht so viel er nur kann. *Aber damit ist er undeutsch!* Damit entfernt er sich von unserer Tradition, von den Tüchtigsten unseres Volkes! Bismarck gehört also nicht mehr zu den Tüchtigsten unseres Volkes! — Man überhöre den biederen Klang der letzten Worte nicht: sie zeigen den doppelten Boden des Aphorismus deutlich an. Wann spräche Nietzsche in diesen Jahren von „unserem Volke"?

Der unmittelbar anschließende Aphorismus enthält eine witzige Kritik deutscher Schwächen, unter der Fiktion, daß ein Ausländer rede. Von Bismarck wird hier verraten: daß Deutschlands größter Staatsmann nicht an große Staatsmänner glaube. Bismarck wird hier also aufgehoben (er glaubt nicht an sich selbst) — es geschieht auf der Ebene der Ironie genau dasselbe, was der voranstehende Aphorismus im Ernst beabsichtigt. — Feinheiten dieser Art sind bei Nietzsche nichts Seltenes.

Mit den stärksten Akzenten pflegt Nietzsche vom Antinationalismus Goethes zu reden. (Wie unrecht er darin hat, zeigt das wundervolle Gespräch des Weisen mit Luden vom 13. Dezember 1813.) Wenn er Bismarck als Führer der Nation bloßstellen wollte, mußte er Goethe gegen ihn ausspielen. Daher muß Goethe in der Geschichte der Deutschen „ein Zwischenfall ohne Folgen" sein — „wer wäre imstande, in der deutschen Politik der letzten siebzig Jahre zum Beispiel ein Stück Goethe aufzuzeigen!" Und

im gleichen Buche kurz vorher: „Man sehe sich die Besten unserer Staatsmänner und Künstler daraufhin an: sie alle haben Goethe nicht zum Erzieher gehabt — nicht haben können." (Wanderer, 125, 107.)

Wie bewußt und vorsichtig Nietzsche arbeitet, ist aus folgendem zu ersehen: es wäre undenkbar, daß in einer seiner veröffentlichten Schriften der Name Bismarcks neben dem Napoleons erschiene. Das verbietet der Wettkampf. Napoleon und Goethe gehören als „Europäer" streng zusammen — Bismarck steht auf der Gegenseite. In den Notizen des Nachlasses aber wird Bismarck nicht weniger als viermal in gleichem Sinne mit Napoleon genannt, einmal erscheint er neben Goethe, ja, einmal, zusammen mit Friedrich dem Großen, sogar über Goethe. Hier handelt es sich nicht um „Widersprüche", hier handelt es sich um ein System.

Daß der Neid, die gute Eris, die Begierde des Wettkämpfers hierbei entscheidend beteiligt ist, setzt der 167. Aphorismus der „Morgenröte" außer Zweifel. Er handelt von den „Unbedingten Huldigungen". Und wer sind die Beispiele? Der gelesenste deutsche Philosoph — Schopenhauer, der gehörteste deutsche Musiker — Wagner, und der angesehenste deutsche Staatsmann — Bismarck. Schon die Einreihung neben Schopenhauer und Wagner sagt sehr viel — eine höhere persönliche Auszeichnung hatte Nietzsche nicht zu vergeben. Es gäbe da dreimal, sagt er, „ein prachtvolles Schauspiel" zu sehen, aber man könne in allen drei Fällen nicht einer Meinung sein. Am schlimmsten kommt Bismarck weg: er ist nicht einmal mit sich selber einer Meinung! Denn er ist „ein beweglicher Geist im Dienste starker Grundtriebe, und ebendeshalb ohne Grundsätze". An einem Staatsmann wäre das nichts Auffälliges, aber — man höre — „leider

war es bisher so durchaus nicht deutsch"! Nietzsche als Lobredner der deutschen Vergangenheit, Nietzsche als Verfechter von Grundsätzen in der Politik, Nietzsche als einer, der gegen einen Menschen Einwände erhebt, weil er starke Grundtriebe hat — wer da die Tendenz nicht merkt, der kann nicht lesen. Man hat diese Bücher bisher noch nicht so gelesen, wie Nietzsche selber sie gelesen wünschte — und gerade in dem späteren Vorwort zu dem Buche wünschte, in welchem der angeführte Aphorismus steht. „Gut lesen, das heißt langsam, tief, rück- und vorsichtig, mit Hintergedanken, mit offen gelassenen Türen, mit zarten Fingern und Augen lesen . . ."

Aber wir sind mit dem angeführten Aphorismus noch nicht fertig — er ist ein Meisterstück agonaler Bosheit. Wieviel müßte man vergessen von diesen „drei Größen der Zeit", sagt Nietzsche am Schluß, um fürderhin ihr Verehrer in Bausch und Bogen sein zu können! Da sei es doch rätlicher, etwas Neues zu versuchen, nämlich „redlich" zu werden, zu lernen, daß unbedingte Huldigungen vor Personen etwas Lächerliches sind, und daß es nicht auf die Personen ankommt, sondern auf die Sachen. — Dieser Schluß wäre schwach, wenn es nur auf den Gedanken ankäme, denn es ist doch wohl dürftig, angesichts dreier von ihrer Nation verehrter Männer zu sagen: es kommt nicht auf die Personen, sondern auf die Sachen an. Aber diese Wahrheit wird von Nietzsche nicht auf deutsch, sondern auf französisch gesagt. Und der, von dem der Satz stammt, steht am Schlusse wie ein Standbild aus Erz der falschen Tagesgröße Bismarck gegenüber: „Dieser Spruch ist wie der, welcher ihn sprach, groß, brav, einfach und schweigsam — ganz wie Carnot, der Soldat und Republikaner. — Aber darf man jetzt so von einem Franzosen zu Deutschen sprechen, noch dazu von einem Republikaner?" Wer zweifelt

hier noch an der bewußten Kunst: ein Franzose, ein Republikaner, ein Schweigsamer — und dort Bismarck, der Deutsche, der Royalist, der Mann mit den langen Parlamentsreden!*) — Des gleichen Mittels bedient sich Nietzsche im Aphorismus 95 der „Fröhlichen Wissenschaft". In einem Abschnitt über Chamfort wird da Mirabeau eingeführt und — plötzlich — geht es weiter: „Mirabeau, der als Mensch zu einem ganz anderen Range der Größe gehört, als selbst die Ersten unter den staatsmännischen Größen von gestern und heute". Die Pointe liegt wiederum darin, daß gerade ein Franzose gegen Bismarck ausgespielt wird. Genau so wie Nietzsche La Rochefoucauld gegen die deutsche Philosophie, Bizet gegen Wagner ausspielt — als „ironische Antithesen", wie er im Falle Bizet an einen musikalischen Freund selber schreibt — genau so schiebt er Carnot und Mirabeau, zufällige Figuren, gegen Bismarck vor.

Nur im Vorübergehen wird (Morgenröte, 190) bei einer Charakteristik der Bildung der Deutschen, „die sie jetzt nicht mehr besitzen", von dem politischen und nationalen Wahnsinn gesprochen, den sie dagegen eingetauscht haben: ein direkter Ausfall gegen den, der an diesem Tausche schuld ist. Bezeichnend ist, daß Nietzsche zwar Bismarcks wegen den Eindruck zu erwecken sucht, daß das Abhandenkommen jener Bildung ein Verlust gewesen sei, daß er aber gleichzeitig diese Bildung wahrhaft vernichtend beschreibt: als anmaßlich und harmlos, als weichen, gutartigen, silbern glitzernden Idealismus usf.

In der „Morgenröte" wird schließlich (201) die Heftig-

*) In der „Fröhlichen Wissenschaft" (104) wird von den Reden des ersten deutschen Staatsmannes gesagt: es sei in ihnen ein Akzent, den das Ohr eines Ausländers mit Widerwillen zurückweise — „aber die Deutschen ertragen ihn — sie ertragen sich selber".

keit des Ausfalls erreicht, die fortan das Maß oder vielmehr das Unmaß in dem Verhältnis Nietzsches zu Bismarck bezeichnet. An einen neutralen Gedankengang über die Zukunft des Adels schließen sich unvermittelt die Worte an: „Zu guter Letzt: womit soll sich denn fürderhin der Adel beschäftigen, wenn es von Tag zu Tage mehr den Anschein hat, daß es unanständig wird, sich mit Politik zu befassen?" — Nur wenn man das Wort auf Bismarck bezieht, hat es einen Sinn: es ist ein Stich. Und als ob er befriedigt wäre, fügt Nietzsche ein wenig weiter unten (262) den Lutherschen Versen „Nehmen sie uns den Leib, Gut, Ehr', Kind und Weib: laß fahren dahin — das Reich muß uns doch bleiben!" hinzu: „Ja! Ja! Das ‚Reich'!"

Der Hohn geht weiter am Ende des großen Aphorismus der „Fröhlichen Wissenschaft" (357), der den Titel trägt: „Zum alten Probleme: was ist deutsch?" Schopenhauer wird hier gerühmt, als „guter Europäer", versteht sich, nicht als Deutscher. Sein Pessimismus war ein Ausnahmefall unter Deutschen, bei denen alles das Gegenteil von Pessimismus bezeugt: „Unsere tapfre Politik, unsere fröhliche Vaterländerei, welche entschlossen genug alle Dinge auf ein wenig philosophisches Prinzip hin (‚Deutschland, Deutschland über alles') betrachtet..." Gibt es eine groteskere Gegenüberstellung als die „fröhliche" Philosophie Bismarcks mit dem Hauptsatz „Deutschland, Deutschland über alles" auf der einen Seite und den Pessimismus Schopenhauers auf der andern? Mag Nietzsche sonst gegen Schopenhauers Pessimismus begründete Einwendungen machen, mag er eben erst Schopenhauer, Wagner und Bismarck zusammen genannt haben — hier ist der alte Pessimist gut genug, um gegen das „Reich" ausgespielt zu werden. Solche Wendungen werden dann von ahnungslosen Lesern unter die Rubrik „widerspruchsvolle Stellung

Nietzsches zu Schopenhauer" gebracht, während sie in die Rubrik gehören: konsequenter Kampf Nietzsches gegen Bismarck.

Gleichsam zusammenfassend ist der schöne Aphorismus am Ende der „Fröhlichen Wissenschaft": „Wir Heimatlosen (377). Er ist den Gegnern Bismarcks, den „Europäern von heute" gewidmet, jenen Heimatlosen, die weder ein Ziel darin sehen können, daß „ein Reich der Gerechtigkeit und Eintracht auf Erden gegründet werde (weil es unter allen Umständen das Reich der tiefsten Vermittelmäßigung und Chineserei sein würde)", noch auch dem Nationalismus und dem Rassenhaß das Wort reden können. Diese Heimatlosen leben auf Bergen, unzeitgemäß, in vergangenen oder kommenden Jahrhunderten, nur damit sie sich die stille Wut ersparen, zu der sie sich verurteilt wüßten „als Augenzeugen einer Politik, die den deutschen Geist öde macht, indem sie ihn eitel macht, und kleine Politik außerdem ist". Nietzsche schildert hier seine eigene Lebensweise, er verrät, warum er nicht in Deutschland leben kann. Dort macht man „kleine Politik". Was aber macht Nietzsche? Offenbar das Gegenteil: große Politik. „Große Politik" ist das Stichwort der folgenden Jahre im Kampfe gegen das „Reich".

In den Begriffen „guter Europäer" und „große Politik" erkennen wir die Waffen, die Nietzsche in seinem Endkampf mit Bismarck gebraucht. Dieser Kampf wird in den Werken des Jahres 1888 geführt, alles Zurückgehaltene bricht da heraus. Vor dem Endkampf aber liegt noch eine Phase, in welcher in der alten, indirekten Art gestritten wird. Das achte Hauptstück des „Jenseits" ist „Völker und Vaterländer" überschrieben. Der erste Aphorismus (240) handelt von Richard Wagner. Es ist jenes unvergleichliche Prosastück über die „Meistersinger"-Ouvertüre, das mit

den Worten schließt: die Deutschen sind von vorgestern und von übermorgen — sie haben noch kein heute. Man überhöre es nicht, daß damit jenem Deutschland, das Nietzsche ausstieß, die Existenz abgestritten wird! Auf Wagner folgt sogleich Bismarck; der diesem gewidmete Aphorismus steht an Kunst der Ziselierung hinter dem vorigen nicht zurück. Äußerst klug ist es, wie Nietzsche hier die gegensätzlichen Meinungen auf zwei alte Männer verteilt und sich selber dadurch die Möglichkeit vorbehält, über dem Problem Bismarck zu schweben und das abschließende Wort zu sagen — feiner und gründlicher zugleich kann man über einen Nebenbuhler nicht siegen ... Der Hauptredner gibt sich den Anschein, die deutsche Kleinstädterei zu verteidigen. Es ist von des Deutschen Schüchternheit und Lust am Danebenstehen die Rede, von seiner Ausländerei und heimlichen Unendlichkeit. Und ein Staatsmann, der das umkehrte, der den Geist dieses Volkes eng, seinen Geschmack national machte — der wäre groß? Er mag stark sein, stark und toll, aber gewiß ist er nicht groß. — Der ganze Aphorismus hat eigentlich den Begriff der Größe zum Gegenstand: der „großen Politik", zu der Bismarck sein Volk verurteilt hat, wird der „große Gedanke" entgegengestellt, der einer Tat und Sache Größe gibt. Eine besondere Feinheit ist es, daß Nietzsche den Staatsmann nicht nennt — er nennt ja auch den nicht, der den „großen Gedanken" bringt —, während Wagner im vorhergehenden Abschnitt unbefangen genannt ist. An der Stelle des Namens steht eine Charakteristik Bismarcks, die mit zwei Worten alles sagt: „Der hält und weiß von Philosophie soviel als ein Bauer oder Korpsstudent, der ist noch unschuldig." — Versteht man nun, was Bismarck vorgeworfen wird? Daß er Nietzsche übersieht, daß er das deutsche Volk zu führen glaubt, während neben ihm

die tiefsten, umwälzendsten Gedanken gedacht werden, ohne daß er etwas davon merkt. Bismarck wird von Nietzsche persönlich dafür verantwortlich gemacht, daß er von den Deutschen, trotzdem er Werk auf Werk erscheinen läßt, nicht ernst genommen wird. Wer diese persönliche Einstellung zu Bismarck lächerlich finden wollte, der würde verraten, daß er das Ganze nur moralisch-psychologisch sieht, nicht symbolisch. Natürlich war Bismarck nicht schuld an Nietzsches Wirkungslosigkeit — aber er war trotzdem schuldig, denn er hat es ja geduldet, daß das deutsche Bürgertum über sein Werk, das von ihm gegründete Reich, Herr wurde — dasselbe Bürgertum, für dessen Beste, Nietzsches Freunde, der Verfasser des „Zarathustra" nur ein reicher, aber gestörter Geist war. Franz Overbeck hat wegen Nietzsche seine Freundschaft mit Treitschke in die Brüche gehen lassen — und er hat dennoch von des Freundes weltgeschichtlicher Bedeutung nichts begriffen, wie seine Aufzeichnungen erschütternd beweisen. Weltgeschichtlich gesehen war Nietzsche im Recht, wenn er Bismarck und keinen andern für sein eigenes Schicksal haftbar machte: der große Mensch haftet symbolisch, nicht moralisch.

„Über den Starken wird ein Stärkerer Herr", schließt der Aphorismus — welch christlicher Trost bei einem Nietzsche! Und für die geistige Verflachung eines Volkes gibt es eine Ausgleichung — „die Vertiefung eines andern". — Welches andere Volk hier gemeint ist, ist nicht schwer zu erraten, überdies wird es im nämlichen Hauptstück noch gesagt (254). In Deutschland führt der große Staatsmann seine Anhänger mitten hinein in die „Unruhe, Leere und lärmende Zankteufelei" der Politik — in Frankreich dagegen halten sich die Leute von Geschmack alle die Ohren zu „vor der rasenden Dumm-

heit und dem lärmenden Maulwerk des demokratischen bourgeois". Trotz einer gewissen Germanisierung und Verpöbelung des Geschmacks haben die Franzosen ihre alte Kulturüberlegenheit über Europa wahren können. Sie sind eben eine „halbwegs gelungene" Synthesis des Nordens und des Südens und daher geschützt gegen das schauerliche nordische Grau in Grau, gegen die deutsche Krankheit des Geschmacks, „gegen deren Übermaß man sich augenblicklich mit großer Entschlossenheit Blut und Eisen, will sagen: die ‚große Politik' verordnet hat (gemäß einer gefährlichen Heilkunst, welche mich warten und warten, aber bis jetzt noch nicht hoffen lehrt —)". Für die geborenen Mittelländler, für die „guten Europäer" (zu denen Nietzsche sich hier rechnet) hat der Künstler Musik gemacht, der ein Stück „Süden der Musik" entdeckt hat: Bizet.

Die Episode des „Südens der Musik" wird im folgenden Aphorismus (255) noch etwas weiter gesponnen, dann aber geht die Hauptlinie wieder an (256): das Thema Frankreich und Deutschland wird auf die seltsamste Art zu Ende geführt. Europa, so beginnt Nietzsche, will eins werden. Die Politiker freilich „des kurzen Blicks und der raschen Hand", die heute mit Hilfe des Nationalitätenwahnsinns obenauf sind, wissen davon nichts; ihre Politik kann daher notwendig nur „Zwischenakts-Politik" sein. Alle tieferen und empfänglicheren Menschen dieses Jahrhunderts nehmen versuchsweise den Europäer der Zukunft vorweg — nur in schwächeren Stunden, etwa im Alter, gehören sie zu den „Vaterländern". Als Beispiele werden angeführt Napoleon, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heine, Schopenhauer, Wagner. Besonders der Zusammenhang zwischen Wagner und der französischen Spätromantik ist da von Interesse. Die deutschen Freunde

Richard Wagners mögen doch darüber mit sich zu Rate gehen, ob seine Kunst nicht aus überdeutschen Quellen und Antrieben komme, wobei freilich zur Ausbildung seines Typus gerade Paris unentbehrlich gewesen sei.

Bis hierher hat Nietzsche die Verstellung, die Antithese getrieben — nun bricht er plötzlich ab und sagt ganz unerwartet etwas zu Ehren der deutschen Natur Richard Wagners. Man muß die Stelle nachlesen: sie hebt alles auf, was vorher gesagt wurde; mit einem Male ist alles wieder da, was Nietzsches eigentliche Meinung ist. Wagner hat es in allem „stärker, härter, höher" getrieben als es ein Franzose des 19. Jahrhunderts treiben könnte — dank dem Umstand, daß wir Deutschen der Barbarei noch näher stehen als die Franzosen. „Vielleicht ist sogar das Merkwürdigste, was Richard Wagner geschaffen hat, der ganzen so späten lateinischen Rasse für immer und nicht nur für heute unzugänglich, unnachfühlbar, unnachahmbar: die Gestalt des Siegfried, jenes sehr freien Menschen, der in der Tat bei weitem zu frei, zu hart, zu wohlgemut, zu gesund, zu antikatholisch für den Geschmack alter und mürber Kulturvölker sein mag." Wie oft ist der Romanismus Nietzsches, sein Hang zum Süden, sein gutes Europäertum angeführt worden — wer aber einen Satz schreiben kann, wie den obenstehenden, der ist nur ein sehr ironischer Verehrer des Franzosentums — denn gerade dies, daß die lateinische Kultur alt und mürbe sei, kann nur von solchen empfunden werden, die die jugendliche Kraft des germanischen Wesens in sich tragen. Der „Germanismus" Nietzsches ist also durch seine tendenziöse Vorliebe für den Süden, für das Mittelmeer, für den mediterranen Geschmack der lateinischen Völker nicht im geringsten geschwächt. Freiheit, Härte und Verwegenheit,

die Tugenden, die er am höchsten stellt, erscheinen ihm nach wie vor in der Gestalt Siegfrieds.

Der Siegfried-Gedanke ist für Nietzsche zentral. Wir erinnern uns, ihm schon einmal begegnet zu sein (oben S. 99). Jetzt bekommt er eine scharfe Spitze gegen die Romantiker, die eines Tages den Weg nach Rom finden. Auf die Erinnerung an den „antiromanischen Siegfried" folgt das bekannte Parsifalgedicht, welches mit den Worten schließt: „Denn was ihr hört ist Rom — Roms Glaube ohne Worte!" Wir wissen, daß nach Nietzsches Ansicht die Romanen dem Christentum näher sind als die germanischen Rassen, wir wissen, was das für ihn bedeutet. Danach haben wir zu bemessen, was dieser Schluß des Hauptstücks über „Völker und Vaterländer" sagen will: er stellt das Gleichgewicht wieder her, zugunsten des Nordens.

Im Frühjahr 1888 tritt Nietzsche zu seiner letzten Schlacht an: es geht gegen die deutsche Kultur, d. h. gegen Wagner, und gegen die deutsche Politik, d. h. gegen Bismarck. Um diese letzte Phase richtig zu verstehen, muß man die Briefe kennen, in denen Nietzsche sich über die Wirkungslosigkeit seines Daseins beklagt. Seit der Veröffentlichung des „Zarathustra", diesem Zuruf an geglaubte Gefährten, auf den alles betroffen schwieg, ist er aufs höchste empfindlich. Es war ja nicht seine Natur, es war die Zeit, es war die geistige Enge des deutschen Bürgertums, die ihn isolierten. Schon 1885 schreibt er an die Schwester: „Es ist höchst schauerlich, solchermaßen allein zu sein", und zwei Jahre später spricht er zu Overbeck von der „lautlosen, nunmehr vertausendfachten Einsamkeit". 1886 lesen wir in einem Briefe an die Schwester: „Es ist hart, ja geradezu verrückt, daß ein Mensch, der für die reichste und umfänglichste Wirksamkeit geboren ist und sein Bestes in ausgesuchten Seelen niederlegen und einpflanzen könnte, dazu

verurteilt wird, mit seinen halbblinden Augen Literatur zu machen — nur um überhaupt wirken zu können." Seine Bücher sind ihm Angelhaken; „wenn sie mir keinen Menschen fangen, haben sie keinen Sinn!" „Verschaff' mir einen kleinen Kreis Menschen, die mich hören und verstehen wollen — und ich bin gesund!" (An dieselbe.)

Daß es Wagner war, der ihm „alle Menschen weggenommen hatte, auf welche in Deutschland zu wirken überhaupt Sinn haben kann", war ihm schon im Sommer 1882 deutlich geworden. Nun, im Jahre 1888, schickt er sich an, das zu verwirklichen, was er immer erhofft hatte: Wagners Erbe zu werden. Sein Angriff gegen Wagner soll ihn mit Gewalt in den Besitz des Erbes bringen. Der „Fall Wagner" ist die erste der Eruptionen des letzten Schaffensjahres. Nietzsche macht darin Wagner den Krieg und „nebenbei" (d. h. also in der Hauptsache) einem deutschen Geschmack. Eine solche Falschheit, wie die der Bayreuther, so steht am Ende des fulminanten Schriftchens, ist heute keine Ausnahme. „Wir kennen alle den unästhetischen Begriff des christlichen Junkers, diese Unschuld zwischen Gegensätzen, dies ‚gute Gewissen' in der Lüge ..." Wir werden wohl auch hier an Bismarck denken müssen. Zahlreiche Stellen der Briefe geben uns zu erkennen, daß Wagner und Bismarck nur noch zwei Namen für dasselbe Hindernis bedeuten. Nietzsche will nicht mehr im Verborgenen leben. Er will Deutschland regieren, er will neben Bismarck stehen. „Sogar ein Mitglied des Reichstages und Anhänger Bismarcks (Delbrück)", so schreibt er nach dem Tode Wagners an Gast, „soll seinen äußersten Unwillen darüber ausgedrückt haben, daß ich nicht — in Berlin lebe, sondern in Santa Margherita!!" Die Briefe an seinen Freund v. Seydlitz vor allem lassen die Situation deutlich erkennen: hier Nietzsche — dort

Bismarck! „Unter uns gesagt ... es ist nicht unmöglich, daß ich der erste Philosoph des Zeitalters bin", so schreibt er zu Beginn des Schicksalsjahres 1888 an v. Seydlitz, „ja vielleicht noch ein wenig mehr, irgend etwas Entscheidendes und Verhängnisvolles, das zwischen zwei Jahrtausenden steht". Und dieses welthistorische Bewußtsein sieht sich gegenüber „unseren lieben Deutschen"! In Deutschland, fährt Nietzsche fort, hat man es noch nicht zu einer einzigen auch nur mäßig achtbaren Besprechung seiner Bücher gebracht. Exzentrisch, pathologisch, psychiatrisch sind die Ausdrücke, mit denen man sie belegt. Niemand protestiert, niemand fühlt sich beleidigt, wenn dieser Philosoph beschimpft wird. „Unter diesen Umständen muß man in Nizza leben ... Gott läßt, mit dem ihm eigenen Zynismus, gerade über uns seine Sonne schöner scheinen als über das so viel achtbarere Europa des Herrn von Bismarck (— das mit fieberhafter Tugend an seiner Bewaffnung arbeitet und ganz und gar den Aspekt eines heroisch gestimmten Igels darbietet." *) Ebenfalls an v. Seydlitz im Herbst des gleichen Jahres über die „Götzendämmerung": „Ich deute in aller Bescheidenheit an, daß der ‚Geist', der sogenannte ‚deutsche Geist' spazieren gegangen ist und irgendwo in der Sommerfrische wohnt — jedenfalls nicht im ‚Reich' — eher schon in Sils-Maria ..."

Wider Erwarten lautet der Abschnitt der „Götzendämmerung", der den Titel trägt „Was den Deutschen abgeht", ziemlich maßvoll. Das neue Deutschland wird sogar gerühmt: es ist nicht eine hohe Kultur, die mit ihm Herr geworden, aber es hat „männlichere Tugenden", als sonst ein

*) Ein Jahr vorher an denselben: „Vor diesem gegenwärtigen Deutschland, so sehr es auch igelmäßig in Waffen starrt, habe ich keinen Respekt mehr. Es repräsentiert die stupideste, verkommenste, verlogenste Form des ‚deutschen Geistes', die es bisher gegeben hat..."

Land Europas aufweisen kann. Freilich, ein Einwand ist zu machen: es zahlt sich teuer, zur Macht zu kommen, die Macht verdummt. Die Politik verschlingt allen Ernst für wirklich geistige Dinge — „Deutschland, Deutschland über alles, ich fürchte, das war das Ende der deutschen Philosophie." Bismarck verschlingt alles, er ist Deutschland. Mit blutigem Hohn wird das so ausgedrückt: „Gibt es deutsche Philosophen? gibt es deutsche Dichter? gibt es gute deutsche Bücher? — fragt man mich im Ausland. Ich erröte; aber mit der Tapferkeit, die mir auch in verzweifelten Fällen zu eigen ist, antworte ich: Ja, Bismarck! — Dürfte ich auch nur eingestehn, welche Bücher man heute liest... Vermaledeiter Instinkt der Mittelmäßigkeit!"

Es ist selbstverständlich, daß in diesem Zusammenhang Frankreich wieder hohes Lob erhält. „In demselben Augenblick, wo Deutschland als Großmacht heraufkommt, gewinnt Frankreich als Kulturmacht eine veränderte Wichtigkeit. Schon heute ist viel neuer Ernst, viel neue Leidenschaft des Geistes nach Paris übergesiedelt; die Frage des Pessimismus zum Beispiel, die Frage Wagner, fast alle psychologischen und artistischen Fragen werden dort unvergleichlich feiner und gründlicher erwogen als in Deutschland, — die Deutschen sind selbst unfähig zu dieser Art Ernst. — In der Geschichte der europäischen Kultur bedeutet die Heraufkunft des ‚Reichs' vor allem eins: eine Verlegung des Schwergewichts. Man weiß es überall bereits: in der Hauptsache — und das bleibt die Kultur — kommen die Deutschen nicht mehr in Betracht." Mit genauer chronologischer Bestimmung heißt es in den „Sprüchen und Pfeilen": „Deutscher Geist: seit 18 Jahren eine contradictio in adjecto."

Noch schärfer drückt Nietzsche sich in seiner letzten Schrift

„Nietzsche contra Wagner" aus: „Auch jetzt noch ist Frankreich der Sitz der geistigsten und raffiniertesten Kultur Europas und die hohe Schule des Geschmacks: aber man muß dies ‚Frankreich des Geschmacks' zu finden wissen. Die Norddeutsche Zeitung zum Beispiel, oder wer in ihr sein Mundstück hat, sieht in den Franzosen ‚Barbaren', — ich für meine Person suche den schwarzen Erdteil, wo man ‚die Sklaven' befreien sollte, in der Nähe der Norddeutschen . . ." Die Norddeutsche Allgemeine Zeitung war das offizielle Organ Bismarcks, unter den „Sklaven" haben wir diejenigen zu verstehen, die ihm Gefolgschaft leisteten, d. h. also die Deutschen.

Die Antithese: Deutscher Geist — Deutsches Reich beherrscht die Produktion des späten Nietzsche völlig. Das ist aber nicht eine theoretische Antithese, eine kontemplative Feststellung, eine Behauptung, die wahr sein möchte; sie ist ein Kampfmittel. Die Begierde des Wettkämpfers, des Ringers um den höchsten Preis reißt Nietzsche mit sich fort. Er verläßt die Bezirke der Philosophie, er überspringt alle Trennungslinien: wenn Bismarck nicht handelt, wird Nietzsche handeln. Nietzsche wird Politiker. Die „große Erntezeit" ist gekommen: der Entwurf des theoretischen Hauptwerks, des „Willens zur Macht", soll umgeschmolzen werden zu einem neuen leidenschaftlich angreifenden Werk von vier Büchern, das den Titel tragen wird: „Die Umwertung aller Werte". Das erste Buch ist fertig, es heißt „Der Antichrist". Fast gleichzeitig erscheint die „Götzendämmerung". Über sie läßt sich Nietzsche in einem seiner letzten Briefe an Overbeck mit schreckhafter Eindeutigkeit aus. Man muß die Stelle ganz kennen:

„Gegen die Deutschen gehe ich darin in ganzer Front vor: Du wirst Dich nicht über ‚Zweideutigkeit' zu beklagen haben. Diese unverantwortliche Rasse, die alle großen Mal-

heurs der Kultur auf dem Gewissen hat und in allen entscheidenden Momenten der Geschichte etwas ‚Anderes' im Kopfe hatte (— die Reformation zur Zeit der Renaissance; Kantische Philosophie, als eben eine wissenschaftliche Denkweise in England und Frankreich mit Mühe erreicht war; ‚Freiheitskriege' beim Erscheinen Napoleons, des einzigen, der bisher stark genug war, aus Europa eine politische und wirtschaftliche Einheit zu bilden —), hat heute ‚das Reich', diese Rekrudeszenz der Kleinstaaterei und des Kultur-Atomismus, im Kopfe, in einem Augenblicke, wo die große Wertfrage zum erstenmal gestellt wird. Es gab nie einen wichtigeren Augenblick in der Geschichte: aber wer wüßte etwas davon? Das Mißverhältnis, das hier zutage tritt, ist vollkommen notwendig: im Augenblick, wo eine noch nie geahnte Höhe und Freiheit der geistigen Leidenschaft Besitz ergreift von dem höchsten Probleme der Menschheit und für deren Schicksal die Entscheidung heraufbeschwört, muß sich die allgemeine Kleinheit und Stumpfheit um so schärfer dagegen abheben."

Das ist nicht Schwärmerei: das ist die Hellsicht des Genies. Sinnvoll werden diese extremen Formeln freilich nur für den, der die konkrete Lage beachtet, auf die sie gemünzt sind. Es handelt sich nicht um „die Menschheit": das ist eine Hyperbel. Es handelt sich um Deutschland. Aber um Deutschland geht es in vollem Ernst: Nietzsche plant einen politischen Angriff auf sein Vaterland. „Wir müssen die Deutschen durch Esprit rasend machen..." (an Fuchs). Das Wort zeigt die Richtung des Angriffs: noch einmal soll die romanische Antithese zu Wort kommen — aber sie soll nicht nur zu Worte kommen. Es ist bewußter Verrat, wenn Nietzsche an Taine nach Paris schreibt: „Ich bin unglücklich, deutsch zu schreiben, obgleich ich viel-

leicht besser schreibe, als je ein Deutscher schrieb. Zuletzt werden die Franzosen aus dem Buche (es handelt sich um die ‚Götzendämmerung') die tiefe Sympathie heraushören, die sie verdienen, und ich habe in allen meinen Instinkten Deutschland den Krieg erklärt (S. 58, ein eigener Abschnitt ‚Was den Deutschen abgeht')." Man muß den Dingen ins Gesicht sehen: Nietzsche macht einen Franzosen eigens auf den Abschnitt aufmerksam, der gegen die Deutschen gerichtet ist. Das ist etwas grundsätzlich anderes als die Übersendung des Buches, in welchem dieser Abschnitt steht: es ist eine Tat. Der Landesverrat als Tat wird in dem vorletzten noch klaren Zettel an Overbeck denn auch angekündigt: „Ich selber arbeite eben an einem Promemoria für die europäischen Höfe zum Zwecke einer antideutschen Liga. Ich will das ‚Reich' in ein eisernes Hemd einschnüren und zu einem Verzweiflungskrieg provozieren."

Welch ergreifender Höhepunkt! Er, der durch Bismarck zu einem Verzweiflungskrieg sich hat provozieren lassen — er will das „Reich" provozieren.

In den letzten Wochen seines bewußten Lebens ist Nietzsche von einem Schicksalsgefühl getragen wie noch nie. Wiederholt versichert er Overbeck, daß es keinen Zufall mehr in seinem Leben gebe. Amor fati war immer seine eigentliche Religion — jetzt lebt er in ihr. Was heißt, sich ganz unter dem Schicksal fühlen? Es heißt: eins werden mit der Macht, die in den Ereignissen erscheint, es heißt: Aufhebung der Spannung zwischen sich und der Welt. Das Persönliche wird allgemein, das Allgemeine persönlich. Alles, was geschieht, ist bedeutungsvoll, symbolisch, typisch. Es gibt nichts Vereinzeltes mehr: jedes Ding, jedes Wort, jeder Mensch hat eine geheimnisvolle Beziehung zu unserem Leben und seinem letzten Ziel.

Aus einem aufs höchste gesteigerten Zustand solcher Art ist Nietzsches Selbstbiographie hervorgegangen, die den Titel erhielt „Ecce homo". Kurz vor dem Ende, im ahnenden Bewußtsein dieses Endes, erzählt sich Nietzsche sein Leben. Aus diesem mit Feuer geschriebenen Buche leuchtet die Qual hervor, die von Nietzsche zuerst erfahrene Qual, als weltgeschichtlicher Mensch im schärfsten Lichte des Bewußtseins zu leben, sich selbst, seine Stellung im Zusammenhang der Dinge genau kennen zu müssen, ohne doch die Macht zu haben, irgend etwas jetzt zu ändern, ohne auch nur so viel Einfluß zu besitzen, die Nächsten, Befreundetsten davon zu überzeugen, daß „man" einen Wendepunkt in der Geschichte Europas bedeutet.

Dies gilt es klarzumachen: „Hört mich! denn ich bin der und der. Verwechselt mich vor allem nicht!" (Vorwort.) In zwei Worten des Vorworts gibt Nietzsche die kürzeste, erschöpfendste Charakteristik seines Denkens: „Irrtum ist Feigheit." Ein kriegerisches Wort. Es wird von einem gesprochen, der einer müden, späten, der Auflösung entgegengehenden Zivilisation gegenüber sich als Kriegsmann der Zukunft empfindet.

Nicht eigentlich eine Selbstbiographie ist „Ecce homo": es ist eine Kampfschrift in der Form eines Selbstbildnisses. Darin liegt eben das Dämonische: daß die Schilderung des persönlichsten Lebens von selber zu einem Angriff auf eine ganze Welt wird.

Nietzsche stellt sich sogleich „als der letzte antipolitische Deutsche" vor. (Warum ich so weise bin.) Er glaubt damit „mehr deutsch" zu sein als jetzige Deutsche, „bloße Reichsdeutsche" es noch zu sein vermöchten. Selbstverständlich, daß er dabei die Sage von seinen polnischen Vorfahren anbringt, freilich nicht ohne den deutschen Kern seiner Familie kräftig zu betonen. Die ganze Schrift atmet

einen Geist des Kampfes gegen das „Reich", aber erst am Schlusse, in dem Abschnitt, der vom „Fall Wagner" handelt, bricht Nietzsche los. Er will den Deutschen „ein paar harte Wahrheiten" sagen: alle großen Kulturverbrechen seit vier Jahrhunderten haben sie auf dem Gewissen, und immer aus dem gleichen Grunde: „aus ihrer innerlichsten Feigheit vor der Realität, die auch die Feigheit vor der Wahrheit ist, aus ihrer bei ihnen Instinkt gewordenen Unwahrhaftigkeit, aus ‚Idealismus'..." Niemals konnten sie sich entscheiden, immer haben sie versucht, die Gegensätze aufzuheben, das Sichwidersprechende zu harmonisieren. Diese Neutralität und Selbstlosigkeit, „dieser Mangel an Partei zwischen Gegensätzen!" Alles Große wird klein bei ihnen, sie wissen nicht, was groß und klein ist. „Deutsch" ist ein Argument für sie, „Deutschland, Deutschland über alles" ein Prinzip, die Germanen sind die „sittliche Weltordnung".

Alle diese Angriffe aber haben einen ganz persönlichen Bezug. „Und zuletzt, warum sollte ich meinem Verdacht nicht Worte geben? Die Deutschen werden auch in meinem Falle wieder alles versuchen, um aus einem ungeheuren Schicksal eine Maus zu gebären. Sie haben sich bis jetzt an mir kompromittiert, ich zweifle, daß sie es in der Zukunft besser machen. — Ah, was es mich verlangt, hier ein schlechter Prophet zu sein! ... Meine natürlichen Leser und Hörer sind jetzt schon Russen, Skandinavier und Franzosen, — werden sie es immer mehr sein?"

Was wäre dieser Enthüllung noch hinzuzufügen? Nietzsche will nicht, daß es so sei, wie er sagt. Er sagt von Deutschland das Schlimmste, was man sagen kann — damit man ihn hört! Deutschland gilt als „Europas Flachland" („Götzendämmerung", Was den Deutschen abgeht); man kommt beim Deutschen niemals auf den Grund,

er hat keinen; das Wort deutsch sollte als internationale Münze für den Willen zur Unklarheit über sich, für diese „psychologische Verkommenheit“ in Kurs gesetzt werden. „In diesem Augenblick zum Beispiel nennt es der deutsche Kaiser seine ‚christliche Pflicht‘, die Sklaven in Afrika zu befreien: unter uns andern Europäern hieße das dann einfach ‚deutsch‘...“ Nietzsche geht so weit, zu sagen, es gehöre zu seinem Ehrgeiz, als Verächter der Deutschen par excellence zu gelten. „Die Deutschen sind für mich unmöglich. Wenn ich mir eine Art Mensch ausdenke, die allen meinen Instinkten zuwider läuft, so wird immer ein Deutscher daraus.“ Den Deutschen geht jeder Begriff davon ab, wie gemein sie sind: „aber das ist der Superlativ der Gemeinheit, — sie schämen sich nicht einmal, bloß Deutsche zu sein...“ Man muß dabei immer im Auge behalten, daß es sich hier um die Fähigkeit oder Unfähigkeit der Deutschen handelt, zu verstehen, zu lesen, zu schätzen. Sie haben „keine Finger für nuances, keinen esprit in den Füßen“. Umsonst sucht er in seinem Leben nach einem Zeichen von Takt, von délicatesse, das er von Deutschen erfahren hätte. „Von Juden ja, noch nie von Deutschen.“ Schließlich erinnert er daran, daß ein Ausländer, ein Däne, zuerst Feinheit des Instinkts und Mut genug hatte, Vorlesungen über seine Philosophie zu halten. Nietzsche wußte, daß dieser Däne, Georg Brandes, ein Jude war. Er war den Juden, in denen er die eigentlichen Priesternaturen sah, im Innersten abgeneigt, und selbst das Schmeichelhafte, das er von ihnen erfuhr, konnte seine Meinung nicht ändern. Aber wie er die französische Kultur gegen die deutsche ausspielt, so spielt er auch die Juden gegen die Deutschen aus. Die Antithese ist hier von besonderer Schärfe, weil für ihn Judentum und Christentum im

Grunde eins sind („Der Christ ist der Jude noch einmal", Antichrist, 44). „Die Juden sind das priesterliche Volk des Ressentiments par excellence." (Genealogie, I, 16.)

Wir wissen: das alles sind nicht Nietzsches eigentliche Gedanken über die Deutschen, es sind auch nicht nur Übertreibungen in der Hitze des Kampfes. Es ist alles mit Überlegung gesagt. Was denkt aber Nietzsche eigentlich von den Deutschen? Warum kämpft er gegen das „Reich", gegen Bismarck?

Es muß einmal untersucht werden, welche Eigenschaften der Deutschen Nietzsche überhaupt *gesehen* hat. Er wußte um die Verwickeltheit und Tiefe, um die Abgründigkeit und Umfänglichkeit der deutschen Seele. Er hat vor allem die gegensätzlichen Eigenschaften des Deutschen, seine „Vielfältigkeit" sehr scharf gesehen. Über alles hinweg aber war ihm eines gewiß: die Deutschen sind noch nicht ausgeschöpft, in ihnen schläft noch eine ungeheure Kraft. Um sie herum ist alles im Niedergang (Rußland ausgenommen): die Kultur des Westens ist alt, überfeinert, skeptisch, mürbe. Die Engländer kommen nicht in Betracht. Eine ihnen eigene Kultur aber haben die Deutschen noch nicht gehabt. An diese kommende deutsche Kultur hat der junge Nietzsche geglaubt, für sie hat der Mann gestritten, und den Glauben an sie hat er bis zuletzt nicht aufgegeben. Wir hören seine unverstellte Stimme, wenn wir im „Willen zur Macht" (108) sein Testament an die Deutschen lesen:

„Die Deutschen *sind* noch nichts, aber sie *werden* etwas; also haben sie noch keine Kultur, — also können sie noch keine Kultur haben! — Sie sind noch nichts: das heißt sie sind allerlei. Sie *werden* etwas: das heißt sie hören einmal auf, allerlei zu sein. Das letzte ist im Grunde nur ein Wunsch, kaum noch eine Hoffnung; glücklicherweise ein Wunsch, auf dem man leben kann, eine Sache

des Willens, der Arbeit, der Zucht, der Züchtung, so gut als eine Sache des Unwillens, des Verlangens, der Entbehrung, des Unbehagens, ja der Erbitterung, kurz wir Deutschen wollen etwas von uns, was man von uns noch nicht wollte — wir wollen etwas mehr!

Daß diesem ‚Deutschen wie er noch nicht ist' — etwas besseres zukommt, als die heutige deutsche ‚Bildung'; daß alle ‚Werdenden' ergrimmt sein müssen, wo sie eine Zufriedenheit auf diesem Bereiche, ein dreistes ‚Sich-zur-Ruhe-Setzen' oder ‚Sich-selbst-Anräuchern' wahrnehmen: das ist mein zweiter Satz, über den ich auch noch nicht umgelernt habe."

Hierin steht alles — es steht auch darin, daß die Hoffnung eine Sache des Unwillens, des Unbehagens, ja der „Erbitterung" werden kann.

Von Anbeginn rühmt Nietzsche an den Deutschen die Tapferkeit. Der Wille ist im Norden noch am wenigsten erkrankt, Deutschland hat männlichere Tugenden als irgendein Land Europas aufzuweisen. Wo aber noch Wille, Mut, Entschlossenheit sind, da sind auch noch Hoffnungen für die Zukunft. „Wer befehlen kann, findet die, welche gehorchen müssen: ich denke z. B. an Napoleon und Bismarck." (Wille zur Macht, 128.) Die deutsche Vielfältigkeit und Zwiespältigkeit hat auch noch eine andere Seite: es gibt eine deutsche starke Art. Händel, Leibniz, Goethe, Bismarck sind für sie charakteristisch. „Unbedenklich zwischen Gegensätzen lebend, voll jener geschmeidigen Stärke, welche sich vor Überzeugungen und Doktrinen hütet, indem sie eine gegen die andere benutzt und sich selber die Freiheit vorbehält." (Wille zur Macht, 884.) Diese Art ist fern von dem Erblaster der Deutschen, dem Hang zur Sentimentalität, zur falschen Gemütlichkeit, zur Dunkelheit und zu jener „heimlichen Unendlichkeit", die Nietzsche an

den Deutschen rühmt, wenn er sie klein machen will. Selbst Wagner und Schopenhauer, die er so gern als „Europäer" gegen die Deutschen ausspielt, dürfen nicht zu ihr gerechnet werden. „Eine gute Anzahl höherer und besser ausgestatteter Menschen wird, wie ich hoffe, endlich so viel Selbstüberwindung haben, um den schlechten Geschmack für Attitüden und die sentimentale Dunkelheit von sich abzutun, und gegen Richard Wagner ebensosehr als gegen Schopenhauer sich kehren. Diese Deutschen verderben uns, sie schmeicheln unsern gefährlichsten Eigenschaften. Es liegt in Goethe, Beethoven und Bismarck eine kräftigere Zukunft vorbereitet als in diesen Abartungen der Rasse. Wir haben noch keine Philosophen gehabt." Es kann nicht bezweifelt werden, daß Nietzsche in dieser Nachlaßnotiz seine eigene Philosophie als die Philosophie ansieht, die zu derselben „starken Art" gehört, zu deren Vertretern er auch Bismarck rechnet.

Diese Philosophie ist die „dionysische", oder die heraklitische, richtiger gesagt. Es ist die Philosophie eines Menschen, der entweder das Christentum ernst nehmen — dann aber kann er nicht mehr Europäer von heute sein — oder neue Werte an die Stelle der christlichen setzen muß. Die christliche Weltzeit ist abgelaufen. „Das Christentum ist möglich als privatestе Daseinsform; es setzt eine enge abgezogene, vollkommen unpolitische Gesellschaft voraus, — es gehört ins Konventikel. Ein ‚christlicher Staat', eine ‚christliche Politik' dagegen ist eine Schamlosigkeit, eine Lüge, etwa wie eine christliche Heerführung, welche zuletzt den ‚Gott der Heerscharen' als Generalstabschef behandelt. Auch das Papsttum ist niemals imstande gewesen, christliche Politik zu machen ...; und wenn Reformatoren Politik treiben, wie Luther, so weiß man, daß sie eben solche Anhänger Machiavells sind wie irgend-

welche Immoralisten oder Tyrannen." (Wille zur Macht, 211.) Die Deutschen sind, vermöge ihrer unpriesterlichen, tapferen, kriegerischen Art dazu bestimmt, das Europa der neuen Weltzeit anzuführen. Ein Deutscher kann eigentlich nicht christlich empfinden, meint Nietzsche. Und doch lebt neben ihm ein deutscher Staatsmann der „starken Art", der die einzige, die welthistorische Gelegenheit, die ungeheure Aufgabe, die sich jetzt darbietet, nicht begreift. Es ist viel an ihm zu rühmen: er ist „so fern von der deutschen Philosophie als ein Bauer oder als ein Korpsstudent. Mißtrauisch gegen die Gelehrten. Das gefällt mir an ihm. Er hat alles weggeworfen, was ihm die dumme deutsche Bildung (mit Gymnasien und Universitäten) hat beibringen wollen. Und er liebt ersichtlich eine gute Mahlzeit mit starkem Wein mehr als die deutsche Musik: welche meist nur eine feinere, weibsartige Hypokrisie und Vermäntelung für die alte deutsche Manns-Neigung zum Rausche ist." An anderen Stellen: er ist gar nicht gemütlich, nicht naiv, Gott sei Dank, er ist kein Deutscher, „wie er im Buche steht", er begreift sogar den Parlamentarismus als ein neues Mittel, zu machen, was man *will*. Aber was *tut* dieser Staatsmann?

Zwei Einwände hat Nietzsche zu machen: sie gehen aufs Ganze. Bismarck ist kein Christ, aber er führt einen „christlichen" Staat. Und Bismarck liefert Deutschland der demokratischen Bewegung aus.

Der erste Vorwurf ist für Nietzsche so schwer wie der zweite — beide sind im Grunde ein einziger Vorwurf. Schon in der „Morgenröte" (92) finden wir einen Aphorismus, der andeutet, wie Nietzsche gerade über den *Christen* Bismarck denkt. „Am Sterbebette des Christentums" sind die wenigen Sätze überschrieben, die man für unbedeutend und dem Gewicht dieses Titels nicht für entsprechend

halten müßte, wenn nicht ein besonderer Sinn dahinter steckte. Der Anfang aber lautet: „Die wirklich aktiven Menschen sind jetzt innerlich ohne Christentum ..." Wen anders kann Nietzsche zu den „wirklich aktiven" Menschen seiner Zeit gerechnet haben als Bismarck? Es ist gewiß kein Zufall, daß in dem nämlichen Buche, in welchem der systematische Angriff auf das Christentum (auf die „Moral" des Christentums) beginnt, auch der planmäßige Angriff gegen Bismarck eröffnet wird. (Siehe oben S. 143.) Die „Morgenröte" enthüllt sich so als das Werk, in welchem Nietzsche das christliche Deutschland, das „Reich" zu unterminieren anfängt. Hinter allem, was Nietzsche unternimmt, und erst recht hinter dem, was er gegen Deutschland unternimmt, steht sein Antichristentum. Man hat bisher gemeint, Nietzsche habe seiner Stellung zum Christentum nur theoretisch Ausdruck gegeben. Wir müssen in diesem Punkte umlernen. Nietzsche hat eine neue Art zu philosophieren eingeführt. Seine eminente schriftstellerische Begabung ermöglichte es ihm, zugleich zu denken und seine Gedanken in die Tat umzusetzen. Er ist ein „existenzieller Denker", wie Kierkegaard sich ausdrücken würde, der Erfinder einer neuen Art von „praktischer Philosophie" — er ist einer, der das, was er denkt, immer zugleich tut. Er lehrt eine unchristliche Philosophie des Kampfes — also kämpft er auch, indem er sie lehrt, gegen das Christentum. Er kämpft aber nicht nur gegen Begriffe, sondern auch gegen die Mächte, die das Christentum in seiner Zeit repräsentieren. Unter diesen Mächten steht das „Reich" obenan. Daß sich in dem führenden Staatsmann „Royalismus und Christentum" verbinden — das ist sein Einwand. „Der Nationalitäten-Wahnsinn und die Vaterlands-Tölpelei sind für mich ohne Zauber: ‚Deutschland, Deutschland über alles' klingt mir schmerzlich in den Ohren, im

Grunde, weil ich von den Deutschen mehr will und wünsche als —. Ihr erster Staatsmann, in dessen Kopfe sich braver Grund von Royalismus und Christentum mit einer rücksichtslosen Augenblickspolitik verträgt, erregt meine ironische Neugierde." In Bismarcks Politik, in dessen „altertümlicher Verbrämung", seiner Rücksichtslosigkeit mit Royalismus und Christentum erblickt Nietzsche etwas Reaktionäres, ein Überbleibsel aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts. Ein Abscheu ist ihm dieses Tun-als-sei-nichts-geschehen, dieses Vorüberschleichen an der wirklichen geistigen Lage Europas. „Wohin kam das letzte Gefühl von Anstand, von Achtung vor sich selbst, wenn unsre Staatsmänner sogar, eine sonst sehr unbefangene Art Mensch und Antichristen der Tat durch und durch, sich heute noch Christen nennen und zum Abendmahl gehn? ... Ein junger Fürst an der Spitze seiner Regimenter, prachtvoll als Ausdruck der Selbstsucht und Selbstüberhebung seines Volks, — aber, *ohne* jede Scham, sich als Christen bekennend! ... *Wen* verneint denn das Christentum? *was* heißt es ‚Welt'? Daß man Soldat, daß man Richter, daß man Patriot ist; daß man sich wehrt; daß man auf seine Ehre hält; daß man seinen Vorteil will; daß man *stolz ist* ..." (Antichrist, 38.)

Erst jetzt verstehen wir den tieferen Sinn jenes scharfen Wortes der „Morgenröte": es wird *unanständig*, sich mit Politik zu befassen. (Siehe oben S. 143.) Mit diesem Worte „unanständig" verbindet Nietzsche einen ganz bestimmten Sinn. Rom, die Heimat des abendländischen Christentums, ist für den Dichter des „Zarathustra" „der unanständigste Ort der Erde". In dem eben angeführten Abschnitt des „Antichrist" steht der Satz: „Was ehemals bloß krank war, heute ward es unanständig, — es ist unanständig, heute Christ zu sein." Das Wort bezeichnet also

eine Vereinigung des Nichtzuvereinigenden, eine innerlich unwahre Verbindung: es steht Zarathustra nicht an, in Rom zu weilen, es steht einem Heerführer, einem Staatsmann nicht an, in christlichen Formen zu leben.

Ich fasse zusammen: Nietzsche kämpft gegen das „Reich" — nicht weil es deutsch ist, sondern weil es deutsch und christlich ist. Mit seiner Christlichkeit verschreibt sich Deutschland, dem Nietzsche durch seine Philosophie die geistige Führung in Europa verschaffen möchte, denjenigen Tendenzen, die zum Untergange treiben. Umsonst hat er gezeigt, wie zersetzend das Christentum in seiner modernen, aufgelösten Form auf allen Gebieten des Lebens und des Geistes wirkt. Er hat auf dem Gebiet des politischen Lebens die verhängnisvollen Folgen der Begriffe Gleichheit und Gerechtigkeit aufgezeigt — der deutsche Geist aber, der soeben noch den Willen zur Herrschaft über Europa, die Kraft zur Führung Europas gehabt hätte, macht „unter dem pomphaften Vorwande einer Reichs-Begründung seinen Übergang zur Vermittelmäßigung, zur Demokratie und den ‚modernen Ideen' ..." (Geburt der Tragödie, spätere Vorrede.) „Soweit geht die Dekadenz im Wert-instinkte unserer Politiker, unserer politischen Parteien: sie ziehen instinktiv vor, was auflöst, was das Ende beschleunigt." (Antichrist, 39.) Das deutsche Reich ist nur eine der „Halbheiten" der modernen Demokratie. Damit es Institutionen gibt, muß es eine Art Wille, Instinkt, Imperativ geben, „antiliberal bis zur Bosheit" — aber an Stelle des „Willens zur Tradition, zur Autorität, zur Verantwortlichkeit auf Jahrhunderte hinaus, zur Solidarität von Geschlechterketten vorwärts und rückwärts in infinitum" hat das neue Deutschland den Willen zum Untergang: es ist liberal.

Im Grunde hat Nietzsche als Politiker nur eine Sorge: „das Heraufkommen des demokratischen Mannes und die dadurch bedingte Verdummung Europas und Verkleinerung des europäischen Menschen". Er denkt nicht deutschnational, weil er über den nationalen und demokratischen Massenstaat hinwegsieht. Aber er denkt in einer neuen, kühneren und weitausgreifenderen Weise deutsch: Deutschland soll wieder führend in Europa werden. Das ist bei Nietzsche selbstverständlich nicht im alten „idealistischen" Sinne gemeint. Er will Deutschland nicht wieder zum Volk der Denker und Dichter machen, er spricht nicht von einem Königreich des deutschen Geistes oder von einem Weihnachtsbaum der deutschen Seele. Nietzsche weiß, daß zu jeder geistigen Herrschaft auch Rechtsverhältnisse und Machtsysteme gehören. Er will die Deutschen nicht unpolitisch machen, er will nicht einen deutschen „Kulturstaat" gründen, der eine Domäne der guten Geschäfte und Erholungsreisen ironisch überlegener Nachbarvölker ist, sondern er will die Deutschen zur großen Politik führen. Dazu ist nötig, daß sie die nationale Selbstzufriedenheit, die Borniertheit und geistige Enge, die Gefahren des Nationalstaats überwinden. Sie haben keinen Grund, sich zur Ruhe zu setzen und sich anzuräuchern. „Wenn Deutschland nicht etwas will, vertritt, darstellt, das mehr Wert hat als irgendeine andere bisherige Macht vertritt" — dann ist an sich nur ein großer Staat mehr, eine Albernheit mehr in der Welt. „Kann man sich für dieses deutsche Reich interessieren? Wo ist der neue Gedanke? Ist es nur eine neue Machtkombination? Um so schlimmer, wenn es nicht weiß, was es will. Friede und Gewährenlassen ist gar keine Politik, vor der ich Respekt habe. Herrschen und dem höchsten Gedanken zum Siege zu verhelfen — das einzige, was mich an Deutschland inter-

essieren könnte. Was geht es mich an, daß Hohenzollern da sind oder nicht da sind?"

Was Nietzsche der Ära Bismarck vorwirft, das ist, daß sie sich nicht im geringsten gegen die bürgerlich-liberalen Zustände abgrenzt. „Die Ära Bismarcks (die Ära der deutschen Verdummung). — Das ausschließliche Interesse, das jetzt in Deutschland den Fragen der Macht, dem Handel und Wandel und — zu guter Letzt — dem ‚Gutleben' geschenkt wird, das Heraufkommen des parlamentarischen Blödsinns, des Zeitungslesens und der literatenhaften Mitsprecherei von jedermann über jegliches, die Bewunderung eines Staatsmannes, der von Philosophie etwa soviel weiß und hält als ein Bauer oder Korpsstudent" usf. — Mit dieser Charakteristik ist die Form des Lebens bezeichnet, zu der Nietzsche von früher Jugend an im Widerspruch steht, und zugleich ist seine ganze Epoche von der eigenen Position aus zusammenfassend beschrieben: die Ära der deutschen Verdummung oder die Ära Bismarcks. Mit welcher Verachtung hat er in der „Morgenröte", in der „Fröhlichen Wissenschaft" und in „Jenseits von Gut und Böse" die bürgerliche Lebensweise geschildert. Er sah hinter der Moral der modernen „handeltreibenden Gesellschaft", die auf dem Grundsatz beruht: „moralische Handlungen sind Handlungen der Sympathie für andere", einen sozialen Trieb der Furchtsamkeit walten, der will, daß dem Leben alle Gefährlichkeit genommen werde. Nur Handlungen, welche auf die gemeinsame Sicherheit und das Sicherheitsgefühl der Gesellschaft abzielen, dürfen „gut" heißen. (Morgenröte, 174.) So ist eine „Kultur der Handeltreibenden" im Entstehen, deren Seele das Handeltreiben ebenso ist, wie es der persönliche Wettkampf für die Kultur der älteren Griechen war. In jener Handelskultur ist die Frage der Fragen:

„Wer und wie viele konsumieren dies?“ Alles wird nach dem Bedürfnis der Konsumenten taxiert, nicht nach den persönlichsten Bedürfnissen des Einzelnen. Der Handeltreibende versteht alles zu taxieren, ohne es zu machen; diese Taxation wendet er immerwährend an, auch auf die Hervorbringungen der Künste und Wissenschaften, der Völker und Parteien. (Morgenröte, 175.) Aber sich nicht auf den Handel verstehen, ist vornehm. (Morgenröte, 308.) Bezeichnend für jene Kultur sind die modernen Mahlzeiten, wie sie heute schon von Gelehrten wie von Bankiers genossen werden, nach denen man die Schwere in Magen und Gehirn durch aufregende Getränke wieder zu vertreiben sucht. Mit solchen Mahlzeiten will man repräsentieren. Repräsentiert wird aber nur noch das Geld, denn Geld ist „Macht, Ruhm, Würde, Einfluß“. (Morgenröte, 208.)

In der „industriellen Kultur“, die keine Stände mehr kennt, sieht Nietzsche „die gemeinste Daseinsform, die es bisher gegeben hat“. Der Arbeitnehmer sucht sich dabei so teuer als möglich zu verkaufen, den Arbeitgebern aber fehlen „alle jene Formen und Abzeichen der höheren Rasse, welche erst die Personen interessant werden lassen“. Vornehmheit läßt sich nicht improvisieren. Die „Fabrikanten-Vulgarität mit roten feisten Händen“ bringt den gemeinen Mann auf den Gedanken, daß nur Zufall und Glück hier den einen über den andern erhoben habe. „Wohlan, so schließt er bei sich, versuchen wir einmal den Zufall und das Glück! Werfen wir einmal die Würfel! — und der Sozialismus beginnt.“ (Fröhliche Wissenschaft, 40.) — Das Buch, in welchem diese Sätze stehen, ist im Jahre 1882 erschienen. Man muß die Unbefangenheit und Schärfe dieser Charakteristik immer im Auge haben, wenn man Nietzsches Verhältnis zu Bismarck richtig ein-

schätzen will. Der Philosoph hat gesehen, was dem Staatsmann verborgen blieb: die tatsächliche Berechtigung der sozialistischen Bewegung, die darin begründet liegt, daß die herrschende Schicht zwar im faktischen Besitze der Macht, d. h. im Besitze des Geldes ist, aber in Wirklichkeit nicht mehr herrscht. Denn zur Herrschaft gehört eine Überlegenheit, die in der „vornehmen Form" ihren natürlichen Ausdruck findet. Was aber die bürgerliche Gesellschaft „vornehm" nennt, galt Nietzsche mit Recht als ein anderer Ausdruck des Plebejismus. Er sah den Sturz der nicht mehr innerlich, sondern nur noch äußerlich herrschenden Klasse voraus und war in dieser Hinsicht Bismarck unendlich überlegen.

Der angezogene Aphorismus geht aber noch weiter. Nietzsche läßt sich durch den Militarismus des Reichs nicht täuschen: er sieht, daß der industrielle Geist viel stärker ist als der soldatische. Eben darauf beruht der Mangel der vornehmen Form. „Soldaten und Führer haben immer noch ein viel höheres Verhalten zueinander als Arbeiter und Arbeitgeber. Einstweilen wenigstens steht alle militärisch begründete Kultur noch hoch über aller sogenannten industriellen Kultur." Die Unterwerfung unter mächtige, furchterregende, ja schreckliche Personen, unter Tyrannen und Heerführer wird bei weitem nicht so peinlich empfunden als „die Unterwerfung unter unbekannte und uninteressante Personen, wie es alle Größen der Industrie sind: in dem Arbeitgeber sieht der Arbeiter gewöhnlich nur einen listigen, aussaugenden, auf alle Not spekulierenden Hund von Menschen, dessen Name, Gestalt, Sitte und Ruf ihm ganz gleichgültig sind". — In dieser Unpersönlichkeit des Verhältnisses, fügen wir hinzu, sieht Nietzsche den eigentlichen Grund des Übels, denn diesem Verhältnis fehlt notwendig die Verantwortung. Jedes per-

sönliche Verhältnis, selbst das des Tyrannen zu den Unterworfenen, steht höher, weil der Tyrann doch für das, was er tut, persönlich haftet. Der Tyrannenmord ist ein Ausdruck dieser Haftung. Eine Schicht, die die Macht in der Form des Geldes in der Hand hat, herrscht in jedem Falle unverantwortlich: keiner ist schuld an dem, was geschieht, denn hinter dem unpersönlichen System verschwindet der Einzelne. Der Arbeitgeber ist vielleicht im Privatleben ein harmloser Christ und Familienvater und fühlt sich völlig unschuldig. Niemand denkt daran, ihn zu ermorden — und doch lastet das Vorhandensein dieser mehr oder weniger Unschuldigen wie ein Verhängnis über dem Ganzen und erzeugt jenen dumpfen Druck, jene Düsterkeit der Atmosphäre, die der Ausdruck der inneren Krise ist. Mit welchem Hohn hätte Nietzsche auf den Versuch geantwortet, diesen Zustand dadurch zu mildern, daß man — ohne in der Tiefe etwas zu ändern — von den Geldgebern und Unternehmern „soziales Verantwortungsbewußtsein" fordert!

Wenn die moderne bürgerliche Gesellschaft auf den Instinkt der Furchtsamkeit gegründet ist, dann muß in ihr notwendig das Bedürfnis nach Sicherheit und Frieden immer mehr anwachsen und schließlich zu einem Zustand der Dinge führen, in welchem der Krieg als solcher perhorresziert und schließlich moralisch verfemt wird. Die Kultur der industriellen Gesellschaft endet im Pazifismus. Auch diese Entwicklung hat Nietzsche vorausgesehen, er hat sie im „Reich" (das sich ja tatsächlich später zur politischen Führung eines Krieges als unfähig erwiesen hat) bereits als allgemeine Tendenz festgestellt. Deshalb ist er nicht müde geworden, von „Menschliches, Allzumenschliches" an auf die Notwendigkeit und die Bedeutung von Kriegen hinzuweisen. Die hierher gehörigen Gedanken

stammen alle in gerader Linie von den Ansichten über Staat und Kultur ab, die er in dem Fragment über den griechischen Staat niedergelegt hat. Der Krieg ist unentbehrlich. „Es ist eitel Schwärmerei und Schönseelentum, von der Menschheit noch viel (oder gar: erst recht viel) zu erwarten, wenn sie verlernt hat, Kriege zu führen." Die rauhe Energie des Feldlagers, die gemeinsame organisierende Glut in der Vernichtung des Feindes, die stolze Gleichgültigkeit gegen große Verluste und gegen das eigene Dasein können „einstweilen" noch durch nichts anderes den Seelen mitgeteilt werden als durch große Kriege. Selbst in den gefährlichen Entdeckungsreisen, Durchschiffungen und Erkletterungen, die zu wissenschaftlichen Zwecken unternommen werden, äußert sich die Lust an Abenteuer und Gefahr. Eine hochkultivierte und daher notwendig matte Menschheit bedarf zeitweiliger Rückfälle in die Barbarei, um nicht an den Mitteln der Kultur ihre Kultur und ihr Dasein selber einzubüßen (Menschliches, Allzumenschliches I, 477). In Zeiten der Sicherheit wächst der Mensch nicht in die Höhe. Das Geheimnis um die größte Fruchtbarkeit und den größten Genuß vom Dasein einzuernten heißt: gefährlich leben! „Ich begrüße alle Anzeichen dafür, daß ein männlicheres, ein kriegerisches Zeitalter anhebt, das vor allem die Tapferkeit wieder zu Ehren bringen wird!" Der Heroismus muß in die Erkenntnis getragen werden, man muß Kriege führen „um der Gedanken und ihrer Folgen willen" (Fröhliche Wissenschaft, 283).

Hier entspringt der Begriff der *großen Politik*: Was die große Politik vorwärts treibt, ist das Bedürfnis des Machtgefühls, welches nicht nur in den Seelen der Einzelnen, sondern auch in den niederen Schichten des Volkes aus unversieglichen Quellen von Zeit zu Zeit hervorstößt.

Es kommt immer wieder die Stunde, wo die Masse ihr Leben, ihr Vermögen, ihr Gewissen, ihre Tugend daranzusetzen bereit ist. Dann wird die pathetische Sprache der Tugend gesprochen. „Wunderliche Tollheit der moralischen Urteile! Wenn der Mensch im Gefühle der Macht ist, so fühlt und nennt er sich gut: und gerade dann nennen und fühlen ihn die anderen, an denen er seine Macht auslassen muß, böse!" (Morgenröte, 189.)

Gegen die zunehmende Angleichung, Vermittelmäßigung und Verkleinerung des europäischen Menschen gibt es nur ein Gegenmittel: die Gefahr und den Krieg. Nietzsche nimmt das Wort Krieg gern auch in dem allgemeinen Sinne von Kampf überhaupt. Er ist von der Schätzung des Lebens um des Lebens willen zu weit entfernt und der moralisch-humanitären, vom Christentum erzeugten Ideologie zu feindlich gesinnt, um den Krieg zwischen Völkern als Wirklichkeit zu bekämpfen. Der Pazifismus gehört für ihn zu den Herdentier-Idealen; er ist eine Form der Sklavenmoral. Da zu wirklichen Kriegen Völker und Staaten gehören, die sie führen, der nationale, demokratische Massenstaat von Nietzsche jedoch wegen seiner Nivellierungstendenz verneint wird, finden wir in seinem Werk zwar Stellen wie die oben angeführte zur Rechtfertigung der Völkerkriege, sehen aber zugleich, wie er den Nachdruck immer mehr auf den geistigen Kampf um die Macht verlegt. Dieser Kampf wird zunächst um die Vorherrschaft in Europa geführt. Sollten dabei blutige Kriege entstehen, so schreckt Nietzsche vor ihrer Rechtfertigung nicht zurück.

So gipfelt seine Politik in der Vorstellung eines europäischen Kampfes um die „Macht" des größten Gedankens. Der europäische Mensch strebt dem Zustande zu, der im „Zarathustra" durch den Typus des letzten Menschen dargestellt wird. „Übermensch" ist die Formel für die

Überwindung dieses Typus. Der Übermensch soll die Welt vom „letzten Menschen", d. h. von dem letzten Ergebnis der christlich-demokratischen Entwicklung befreien. „Ringkampf um die Verwendung der Macht, welche die Menschheit repräsentiert. Zarathustra ruft zu diesem Ringkampf auf." Die „Umwertung aller Werte" soll den Kampf einleiten. Im „Ecce homo" wird das letzte und eigentliche Ziel Nietzsches ausgesprochen mit den Worten: „Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt — sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an gibt es auf Erden große Politik." (Warum ich ein Schicksal bin.)

Möge Europa, so lesen wir in einer Nachlaßnotiz aus der Zeit des „Willens zur Macht", möge Europa „bald einen großen Staatsmann hervorbringen, und der, welcher jetzt, in dem kleinen Zeitalter plebejischer Kurzsichtigkeit, als ‚der große Realist' gefeiert wird, klein dastehen".

Der Wettkampf ist zu Ende. Nietzsche ist Sieger.

## 6. Der gute Europäer

Es bleibt noch ein Wort über denjenigen Begriff zu sagen übrig, der als einziger von allen politischen Begriffen Nietzsches gegenwärtig gekannt zu sein pflegt. Es ist dies der Begriff des „guten Europäers". Um den Wert dieses Begriffes bestimmen zu können, gehen wir am besten von der repräsentativsten Stelle aus, an der er erscheint: das ist die Vorrede zu „Jenseits von Gut und Böse". In Europa besteht jetzt „eine prachtvolle Spannung des Geistes, wie sie auf Erden noch nicht da war: mit einem so

gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schießen". Sie wird von den europäischen Menschen freilich als Notstand empfunden, und es ist schon zweimal versucht worden, den Bogen abzuspannen, einmal durch den Jesuitismus, zum zweiten Male durch die demokratische Aufklärung mit Hilfe der Preßfreiheit und des Zeitungslesens. Die Deutschen, heißt es am Schlusse, haben das Pulver erfunden — alle Achtung! aber sie haben es wieder quitt gemacht — sie erfanden die Presse. Aber wir, fährt Nietzsche fort, „die wir weder Jesuiten noch Demokraten noch selbst Deutsche genug sind, wir guten Europäer und freien, sehr freien Geister — wir haben sie noch, die ganze Not des Geistes und die ganze Spannung seines Bogens! Und vielleicht auch den Pfeil, die Aufgabe, wer weiß? das Ziel ..." Mit dem „Bogen" spielt Nietzsche auf den Kampf um Europa an. Die Antithese ist im übrigen deutlich: „guter Europäer" ist der Gegenbegriff zu einem Menschen, der nur Deutscher ist. Der gute Europäer ist ein libre penseur, ein Freigeist, und daher gut französisch gesinnt, ein Liebhaber der romanischen Kulturen, ein Freund des Mittelmeers und einer „Musik des Südens". Zu den guten Europäern gehören alle Geister, die sich auf Form, auf Artistik und Psychologie verstehen, Menschen, die Finger für Nuancen haben, spöttische, überlegene Geister, die heimatlos auf hohen Bergen leben. Es gehören dazu gelegentlich auch Schopenhauer und Wagner, natürlich niemals Bismarck oder andere Deutsche. Wir haben gesehen, wie schnell Nietzsche die Bezeichnung fallen läßt, wenn es darauf ankommt: sie haftet nicht an einem Wesen, an einer Substanz, sie hat lediglich eine Funktion, einen Zweck — den Zweck, die Deutschen zu beleidigen und eine Art Sphäre um den Einsamen zu schaffen, der von ihnen nicht erkannt wird.

Der Begriff des guten Europäers taucht zuerst auf in einer Betrachtung des „Menschlichen, Allzumenschlichen“ (475), in welcher aus dem zunehmenden Verkehr (fälschlich) auf eine „Vernichtung der Nationen“ geschlossen wird. Der gute Europäer, zu dem der Deutsche durch sein Talent als Dolmetscher und Vermittler besonders geeignet sein soll, wird hier als der Europäer der Zukunft angesehen. (Erinnern wir uns, wie Nietzsche über den „Vermittler“ denkt. Oben S. 116.) In einem Aphorismus des „Wanderers“ (87) wird von einem jeden, der „gut europäisch“ gesinnt ist, verlangt, gut und immer besser schreiben zu lernen: es hilft nichts, setzt Nietzsche hinzu, „und wenn er selbst in Deutschland geboren ist, wo man das Schlechtschreiben als nationales Vorrecht behandelt“. Der eigentliche Zweck dabei ist, jenen jetzt noch so fernen Zustand der Dinge vorzubereiten, „wo den guten Europäern ihre große Aufgabe in die Hände fällt: die Leitung und Überwachung der gesamten Erdkultur“. Wer gegen das Gutschreiben und Gutlesen ist, der zeigt den Völkern einen Weg, wie sie immer noch mehr national werden können, weil er die Verständigung hindert, und ist folglich „ein Feind der guten Europäer, ein Feind der freien Geister“. — In der Ablehnung der nationalen Unterschiede geht Nietzsche im „Wanderer“ so weit, daß er die Mode als etwas Europäisches gegen die Nationaltrachten ausspielt (215). Seinen Abschluß erreicht dieser Gedankengang im Aphorismus 292 desselben Werkes, in welchem der „Sieg der Demokratie“ vorhergesagt wird. Das vorläufige Ergebnis der um sich greifenden Demokratisierung wird „ein europäischer Völkerbund sein, in welchem jedes Volk, nach geographischen Zweckmäßigkeiten abgegrenzt, die Stellung eines Kantons und dessen Sonderrechte innehat“.

Der gute Europäer, wie er in diesen Abschnitten erscheint, ist offenbar identisch mit dem, was Nietzsche im „Zarathustra" den „letzten Menschen" und im „Willen zur Macht" den „zukünftigen Europäer" nennt: er ist das Ergebnis der zu Ende geführten demokratischen Nivellierung — „das intelligenteste Sklaventier, sehr arbeitsam, im Grunde sehr bescheiden, bis zum Exzeß neugierig, vielfach, verzärtelt, willensschwach, — ein kosmopolitisches Affekt- und Intelligenzenchaos" (Wille zur Macht, 868). Es ist das zweifellos nicht der gute Europäer, den Nietzsche meint, wenn er im „Ecce homo" sagt: „es kostet mich keine Mühe, ein ‚guter Europäer' zu sein." (Warum ich so weise bin.) Der gute Europäer in diesem letzteren Sinne ist zweifellos wieder jener Freigeist, der zu einer kleinen Elite europäischer Köpfe gehört.

Jedoch gibt es noch einen dritten Begriff des guten Europäers. Dieser letztere ist kein Freigeist mehr, sondern ein kriegerischer Geist. Er ist ferne davon, ein Aufklärer zu sein, dem es auf die Verbreitung des Gutlesens und Gutschreibens ankommt, vielmehr kämpft er gegen das Jahrhundert der Aufklärung, in welchem man so gut zu lesen und zu schreiben wußte: „Im Grunde führen wir guten Europäer einen Krieg gegen das achtzehnte Jahrhundert." (Wille zur Macht, 117.) Diese guten Europäer werden im Aphorismus 132 des „Willens zur Macht" ausführlich geschildert: es sind die Menschen der Philosophie Nietzsches. Sie sind „die Gesetzgeber der Zukunft, die Herren der Erde". Eine Nachlaßstelle lautet: „Prinzip: 1. Eine Gattung von Wesen zu schaffen, die den Priester, Lehrer und Arzt ersetzen. (Die Eroberung der Menschheit.) — 2. Eine Geistes- und Leibes-Aristokratie, die sich züchtet, immer neue Elemente in sich hineinnimmt und gegen die demokratische Welt der Mißratenen und

Halbgeratenen sich abhebt." (Die Herren der Erde.) Für diesen Typus finden wir auch den Namen des „höheren Europäers", der ein Vorläufer der großen Politik genannt wird (Wille zur Macht, 463). Die Menschen dieses Typus sind es, denen Nietzsche im September 1886 am Schlusse der Vorrede zum zweiten Bande des „Menschlichen" zuruft: „Ihr, deren Trost es ist, den Weg zu einer neuen Gesundheit zu wissen, ach! und zu gehen, einer Gesundheit von morgen und übermorgen, ihr Vorherbestimmten, ihr Siegreichen, ihr Zeitüberwinder, ihr Gesündesten, ihr Stärksten, ihr guten Europäer!"

## Epilog

Es wäre im Sinne Nietzsches, wenn man definierte: Herrschaft des Geistes ist ein anderes Wort für Anarchie. Daß der politisierende „Geist" sich einmal auf Nietzsche berufen konnte, gehört zur Ironie der Geschichte. Der Irrtum beruht zuletzt auf Nietzsches Mißverhältnis zum Staat und auf der schwer auszurottenden Legende seines „Individualismus". In seiner Welt scheint der Einzelne stets gegenüber der Rasse und dem Volk und dem Staat recht zu behalten. Es sollte stutzig machen, daß dieser Einzelne ein Herrschender ist — so ganz ohne Beziehung zum Staat kann Nietzsches Welt also nicht sein. Aber diese Beziehung ist verschüttet: nirgends macht sich seine Zeit so stark fühlbar wie hier. Daß das Gebiet des Politischen für Nietzsche im Schatten liegt, das ist nicht durch die Sache bedingt. In der „Politeia" seines großen Gegners Platon steht der Satz: „Die größte Strafe ist es, von einem Schlechteren regiert zu werden, wenn man nicht den Entschluß faßt, selbst zu regieren." Dieses staatsgründende Wort könnte als Motto über dem „Willen zur Macht" stehen. Zu verhindern, daß die Schlechteren regieren, weil die Besseren aus Ekel sich zur Seite stellen — das ist zweifellos eines von Nietzsches Zielen.

Nichts scheint schwieriger, als in Nietzsches Welt den Übergang vom Einzelnen zum Kollektiven zu finden. Und doch liegt das Kollektive notwendig auf dem Wege, der „am Leitfaden des Leibes" beschritten wird. Der Philosoph des Willens zur Macht vernahm deutlich jenes leise Rauschen des unter den Zeiten fortfließenden Stromes, aus dem

der Einzelne ans Licht tritt. Die bewußten Verbindungen, die von den Menschen durch die Zeiten geschlagen werden, hält man gewöhnlich für das Wichtigste — „während im Grunde die wirkliche Verbindung (durch Zeugung) ihren unbekannten Weg geht". (Wille zur Macht, 676.) Der Einzelne, das Individuum ist nur ein Irrtum: „Wir sind mehr als das Individuum: wir sind die ganze Kette noch mit den Aufgaben aller Zukünfte der Kette." (Wille zur Macht, 687.) „Die Vereinzelung des Individuums darf nicht täuschen — in Wahrheit fließt Etwas unter den Individuen." (Wille zur Macht, 686.) Wer am Leitfaden des Leibes denkt, kann nicht Individualist sein; ebensowenig kann Individualist sein, wer geschichtlich denkt. In Nietzsches Verhältnis zu den großen Gemeinsamkeiten ist ebenso ein zeitlich bedingter Bruch wie in seinem Verhältnis zur Geschichte. Wie wenig er innerhalb des geschichtlichen Bereichs individualistisch gedacht hat, ist durch die „Genealogie der Moral" bewiesen: nicht Einzelne, sondern Geschlechter, Rassen, Völker, Stände und die Gegensätze zwischen ihnen — das Pathos der Distanz — sind für ihn die Ausgangspunkte alles geschichtlichen Daseins. Es sieht wohl manchmal so aus, als ob er sich nur für die „Zukunft der Menschheit" interessierte. Aber der Realist weiß zu gut, daß es eine „Gattung Mensch" als geschichtliche Einheit nicht gibt. Das Kollektivum, dem der einzelne Mensch entstammt, ist nie die Menschheit, sondern stets eine konkrete Einheit, eine Rasse, ein Volk, ein Stand. „Erhaltung der Gemeinde (des Volkes), ist meine Korrektur, — statt ‚Erhaltung der Gattung'." — „Die verschiedenen moralischen Urteile sind bisher nicht auf die Existenz der Gattung ‚Mensch' zurückgeführt: sondern auf die Existenz von ‚Völkern', ‚Rassen' usw., und zwar von Völkern, welche sich gegen andere Völker behaupten

wollten, von Ständen, welche sich scharf von niederen Schichten abgrenzen wollten."

Dadurch, daß der Einzelne die Forderungen eines Volkes auf sich nimmt, wächst seine Kraft; indem er an den Spannungen teilhat, die zwischen den weltgeschichtlichen Einheiten bestehen, geht er den Weg zur Größe. Für alle aktiven Naturen führt dieser Weg über den Staat. Eine Lehre vom Staat ist Nietzsches Werk nicht zu entnehmen — aber dieses Werk hat alle Wege zu einer neuen Lehre vom Staat aufgetan. Wie sollte der Philosoph, der den Leib als „Herrschaftsgebilde" auffaßt, nicht ein Lehrer des Staates sein? „So wenig als möglich Staat!" — dieser Ruf des Ekels galt der römisch-christlichen Verfallsform des Staates, nicht der politischen Lebensform. Der „Nachlaß" enthält eine Stelle über den Staat, die erraten läßt, was Nietzsche in einer anderen Zeitsituation vom Staate hätte lehren können:

„Nicht Gesichtspunkte der Klugheit, sondern Impulse des Heroismus sind in der Entstehung des Staates mächtig gewesen: der Glaube, daß es etwas Höheres gibt als Souveränität des Einzelnen. Da wirkt die Ehrfurcht vor dem Geschlechte und den Ältesten des Geschlechts: ihm bringt der Jüngere sein Opfer. Die Ehrfurcht vor den Toten und den überlieferten Satzungen der Vorfahren: ihnen bringt der Gegenwärtige sein Opfer. Da wirkt die Huldigung vor einem geistig Überlegenen und Siegreichen: das Entzücken, seinem Musterbilde leibhaft zu begegnen: da entstehen Gelöbnisse der Treue.

Es ist nicht der Zwang und nicht die Klugheit, welche die älteren Staatsformen aufrechterhält: sondern das Fortströmen nobler Regungen. Der Zwang würde gar nicht auszuüben sein, und die Klugheit ist vielleicht noch zu wenig individuell entwickelt. — Eine gemeinsame

Gefahr gibt vielleicht den Anlaß zum Zusammenkommen, und das Gefühl der neuen gemeinsamen Macht hat etwas Hinreißendes und ist eine Quelle nobler Entschließungen."

Der Staat als heroische Erscheinung, als Herrschaftsgebilde, als ein Fortströmen alles Großen, als Mittel und Ausdruck des Kampfes um die höchste Macht, die nie eine bloß physische oder wirtschaftliche ist — das ist eine germanische Vorstellung vom Staate. Sie ist es, die in Nietzsche lebendig ist, auch da noch, ja gerade da, wo er gegen den Staat redet, und gerade da, wo er Deutschland angreift. Sie ist es auch, die in Hölderlins Hymnen lebt. Wo nicht Kampf um eine höchste Gestalt ist, da kann kein Staat sein. In den Italienfahrten der deutschen Kaiser lebt der Staatsgeist, dessen der Germane fähig ist. Dieser Staatsgeist geht nicht aus auf eine wirtschaftliche und finanzielle Sicherung der Macht, er hat eine gefährliche Verachtung für alles statische Denken, er ist rein dynamisch: der Staat ist da, wo Größe ist, wo ein kühner Führer über streitbare Männer gebietet und weitgesteckten Zielen nachjagt. Da ist Staat, wo Mut und Stolz, Kühnheit und Kraft sind, wo Ziele und Aufgaben winken. In der Jugendzeit der europäischen Völker hat die heroische Idee des germanischen Staates einen ungeheuren Eindruck hervorgerufen; freiwillig haben sich die Nachbarkönige den Kaisern aus sächsischem, salischem und schwäbischem Geschlecht gebeugt. Seit dem 13. Jahrhundert, dem großen Jahrhundert der Kirche, ist dies vorüber, und so tief ist der Fall, daß man nicht einmal in Deutschland ein Gedächtnis der Heldenzeit sich bewahrt hat.

Nietzsche ruft dieses Gedächtnis wieder in uns wach. Sein Angriff auf das „Reich" entspringt dem Gefühl der welthistorischen Aufgabe, die auf uns wartet. Er wollte

nichts wissen vom Staate als sittlichem Organismus im Sinne Hegels, er wollte aber auch nichts wissen von Bismarcks christlichem Kleindeutschland. Vor seinen Augen stand wieder die alte Aufgabe unserer Rasse: die Aufgabe, Führer Europas zu sein. Deutsche Politik ist in Zukunft ohne ein Element Hölderlin und Nietzsche undenkbar: von Deutschlands Jugend hängt die Zukunft Europas ab. Für die Jugend der andern europäischen Völker ist der Staat kein Problem; für die deutsche Jugend ist er das Problem. Was wäre Europa ohne den germanischen Norden, was wäre Europa ohne Deutschland? Eine römische Kolonie. Wie richtig haben unsere Feinde während des Weltkriegs das Germanische in Nietzsche empfunden. Sie sahen in seinem Werk ein Attentat auf die „christliche Kultur", d. h. auf eine wohlbewährte Verbindung von Evangelium und Geschäft; sie empfanden diesen redlichen und mutigen Geist als Verneinung jener Zivilisation, die unter dem Zeichen des Kreuzes Krieg führte, sie empfanden den Siegfriedangriff auf die Urbanität des Westens.. Der unversöhnliche Gegner jener abendländischen Zivilisation, die uns im Jahre 1914 den Krieg erklärt hat — das ist Nietzsche. Denn diese Zivilisation ist das christlich-romanische „Abendland", dessen Illusionen er im „Willen zur Macht" zerstört hat. Über die Jahrtausende hinweg ist der romfremde, griechenverwandte Geist des Nordens wieder in ihm lebendig geworden. Der christlich-germanische Staat der Romantiker und der „Realpolitiker" ist für ihn ebenso eine Abirrung vom Geist des Nordens wie der zivilisatorische Wohlfahrtsstaat des Westens. Er deutet gelegentlich eine Außenpolitik an, die radikal nach Osten weist. In Rußland sieht er eine Macht, die Dauer im Leibe hat, die warten und etwas versprechen kann. „Rußland, der Gegensatzbegriff zu der erbärmlichen europäischen

Kleinstaaterei und Nervosität, die mit der Gründung des deutschen Reichs in einen kritischen Zustand eingetreten ist... Der ganze Westen hat jene Instinkte nicht mehr, aus denen Institutionen wachsen, aus denen Zukunft wächst ..." (Götzendämmerung, Streifzüge, 39.) Unter den Zeichen des nächsten Jahrhunderts sieht Nietzsche das Eintreten der Russen in die Kultur: „Ein grandioses Ziel. Nähe der Barbarei, Erwachen der Künste, Großherzigkeit der Jugend und phantastischer Wahnsinn und wirkliche Willenskraft." Diese Worte sind gesprochen zu einer Zeit, als es ein Sowjet-Rußland noch nicht gab — kann man sich eine bessere Vorwegnahme seines Wesens denken, als sie in diesen Zeilen enthalten ist? und gibt es eine deutlichere Ablehnung westlicher Politik als die Worte: „Wir brauchen ein unbedingtes Zusammengehen mit Rußland, und mit einem neuen gemeinsamen Programm, welches in Rußland keine englischen Schemata zur Herrschaft kommen läßt. Keine amerikanische Zukunft!"

Deutschland kann weltgeschichtlich nur unter der Form der Größe existieren. Es hat nur die Wahl, die antirömische Macht Europas zu sein, oder nicht zu sein. Wenn es sich der Zivilisation des Westens einordnet, unterwirft es sich Rom; wenn es seine germanische Abkunft vergißt, verfällt es dem Osten. Der Schöpfer eines Europa, das mehr ist als eine römische Kolonie, kann nur das nordische Deutschland sein, das Deutschland Hölderlins und Nietzsches. Nicht neben Bismarck gehört Nietzsche, er gehört in das Zeitalter des Großen Krieges. Der deutsche Staat der Zukunft wird nicht eine Fortsetzung der Schöpfung Bismarcks sein, sondern er wird geschaffen werden aus dem Geiste Nietzsches und dem Geist des Großen Krieges.

# Inhalt

Vorwort . . . . . 5
Einleitung . . . . . 7

I. Der Philosoph
1. Realismus . . . . . 16
2. Sein und Werden . . . . . 20
3. Bewußtsein und Leben . . . . . 26
4. Perspektivismus . . . . . 36
5. Der Wille als Macht . . . . . 46
6. Die heraklitische Welt . . . . . 59
7. Dionysos. Die ewige Wiederkunft . . . . 79
Anmerkung . . . . . 86

II. Der Politiker
1. Germanische Grundhaltung. Verhältnis zu Rom 88
2. Der Antichrist. Protestantismus und Katholizismus . . . . . 98
3. Rousseau. Gegen Demokratismus und Sozialismus . . . . . 113
4. Kultur und Staat. Hegel . . . . . 119
5. Bismarck. Gegen das christliche „Reich". . . 134
6. Der gute Europäer . . . . . 173

Epilog . . . . . 178

Alle Zitate ohne Quellenangabe stammen aus den Bänden IX—XIV der Großoktavausgabe von Nietzsches Werken.

# Nietzsches Philosophie

## in Selbstzeugnissen

### I. Das System

Ausgewählt und herausgegeben von

Alfred Baeumler

# Inhalt


Einleitung: Der Philosoph . . . . . 5
1. Das Erkennen . . . . . 18
2. Die Natur . . . . . 52
3. Der Mensch . . . . . 78
4. Die Kunst . . . . . 117
5. Gesellschaft und Staat . . . . . 138
6. Erziehung . . . . . 169
7. Die ewige Wiederkunft . . . . . 220
Nachwort . . . . . 243
Nachweis der Fundstellen . . . . . 246

Einleitung

# Der Philosoph

1.

Ich bestehe darauf, daß man endlich aufhöre, die philosophischen Arbeiter oder überhaupt die wissenschaftlichen Menschen mit den Philosophen zu verwechseln, — daß man gerade hier mit Strenge „jedem das Seine" und jenen nicht viel zuviel, diesen nicht viel zuwenig gebe. Es mag zur Erziehung des wirklichen Philosophen nötig sein, daß er selbst auch auf allen diesen Stufen einmal gestanden hat, auf welchen seine Diener, die wissenschaftlichen Arbeiter der Philosophie, stehenbleiben — stehenbleiben müssen; er muß selbst vielleicht Kritiker und Skeptiker und Dogmatiker und Historiker und überdies Dichter und Sammler und Reisender und Rätselrater und Moralist und Seher und „freier Geist" und beinahe alles gewesen sein, um den Umkreis menschlicher Werte und Wert-Gefühle zu durchlaufen und mit vielerlei Augen und Gewissen, von der Höhe in jede Ferne, von der Tiefe in jede Höhe, von der Ecke in jede Weite blicken zu können. Aber dies alles sind nur Vorbedingungen seiner Aufgabe: diese Aufgabe selbst will etwas anderes, — sie verlangt, daß er Werte schaffe. Jene philosophischen Arbeiter nach dem edlen Muster Kants und Hegels haben irgendeinen großen Tatbestand von Wertschätzungen — das heißt ehemaliger Wertsetzungen, Wertschöpfungen,

welche herrschend geworden sind und eine Zeitlang „Wahrheiten" genannt werden — festzustellen und in Formeln zu drängen, sei es im Reiche des Logischen oder des Politischen (Moralischen) oder des Künstlerischen. Diesen Forschern liegt es ob, alles bisher Geschehene und Geschätzte übersichtlich, überdenkbar, faßlich, handlich zu machen, alles Lange, ja „die Zeit" selbst abzukürzen und die ganze Vergangenheit zu überwältigen: eine ungeheure und wundervolle Aufgabe, in deren Dienst sich sicherlich jeder feine Stolz, jeder zähe Wille befriedigen kann. Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen „so soll es sein!", sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit, — sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr „Erkennen" ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist — Wille zur Macht. — Gibt es heute solche Philosophen? Gab es schon solche Philosophen? Muß es nicht solche Philosophen geben? ...

2.

Daß die einzelnen philosophischen Begriffe nichts Beliebiges, nichts Für-sich-Wachsendes sind, sondern in Beziehung und Verwandtschaft zueinander emporwachsen, daß sie, so plötzlich und willkürlich sie auch in der Geschichte des Denkens anscheinend heraustreten, doch ebensogut einem System angehören, als die sämtlichen Glieder der Fauna eines Erdteils: das verrät sich zuletzt noch darin, wie sicher die verschiedensten Philosophen ein ge-

wisses Grundschema von möglichen Philosophien immer wieder ausfüllen. Unter einem unsichtbaren Banne laufen sie immer von neuem noch einmal dieselbe Kreisbahn: sie mögen sich noch so unabhängig voneinander mit ihrem kritischen oder systematischen Willen fühlen: irgend etwas in ihnen führt sie, irgend etwas treibt sie in bestimmter Ordnung hintereinander her, eben jene eingeborne Systematik und Verwandtschaft der Begriffe. Ihr Denken ist in der Tat viel weniger ein Entdecken als ein Wiedererkennen, Wiedererinnern, eine Rück- und Heimkehr in einen fernen uralten Gesamt-Haushalt der Seele, aus dem jene Begriffe einstmals herausgewachsen sind: — Philosophieren ist insofern eine Art von Atavismus höchsten Ranges. Die wunderliche Familien-Ähnlichkeit alles indischen, griechischen, deutschen Philosophierens erklärt sich einfach genug. Gerade, wo Sprach-Verwandtschaft vorliegt, ist es gar nicht zu vermeiden, daß, dank der gemeinsamen Philosophie der Grammatik — ich meine dank der unbewußten Herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktionen — von vornherein alles für eine gleichartige Entwicklung und Reihenfolge der philosophischen Systeme vorbereitet liegt: ebenso wie zu gewissen andern Möglichkeiten der Welt-Ausdeutung der Weg wie abgesperrt erscheint. Philosophen des uralaltaischen Sprachbereichs (in dem der Subjekt-Begriff am schlechtesten entwickelt ist) werden mit großer Wahrscheinlichkeit anders „in die Welt" blicken und auf andern Pfaden zu finden sein als Indogermanen oder Muselmänner: der Bann bestimmter grammatischer Funktionen ist im letzten Grunde der Bann physiologischer Werturteile und Rasse-Bedingungen. — Soviel zur Zurückweisung von Lockes Oberflächlichkeit in bezug auf die Herkunft der Ideen.

3.

Die deutsche Philosophie als Ganzes — Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, um die Großen zu nennen — ist die gründlichste Art Romantik und Heimweh, die es bisher gab: das Verlangen nach dem Besten, was jemals war. Man ist nirgends mehr heimisch, man verlangt zuletzt nach Dem zurück, wo man irgendwie heimisch sein kann, weil man dort allein heimisch sein möchte: und das ist die griechische Welt! Aber gerade dorthin sind alle Brücken abgebrochen, — ausgenommen die Regenbogen der Begriffe! Und die führen überallhin, in alle Heimaten und „Vaterländer", die es für Griechen-Seelen gegeben hat! Freilich: man muß sehr fein sein, sehr leicht, sehr dünn, um über diese Brücken zu schreiten! Aber welches Glück liegt schon in diesem Willen zur Geistigkeit, fast zur Geisterhaftigkeit! Wie ferne ist man damit von „Druck und Stoß", von der mechanischen Tölpelei der Naturwissenschaften, von dem Jahrmarkts-Lärme der „modernen Ideen"! Man will zurück, durch die Kirchenväter zu den Griechen, aus dem Norden nach dem Süden, aus den Formeln zu den Formen; man genießt noch den Ausgang des Altertums, das Christentum, wie einen Zugang zu ihm, wie ein gutes Stück alter Welt selber, wie ein glitzerndes Mosaik antiker Begriffe und antiker Werturteile. Arabesken, Schnörkel, Rokoko scholastischer Abstraktionen — immer noch besser, nämlich feiner und dünner, als die Bauern- und Pöbel-Wirklichkeit des europäischen Nordens, immer noch ein Protest höherer Geistigkeit gegen den Bauernkrieg und Pöbel-Aufstand, der über den geistigen Geschmack im Norden Europas Herr geworden ist und welcher an dem großen „ungeistigen Menschen", an Luther, seinen Anführer hatte: — in diesem Betracht ist die deutsche Philosophie ein Stück Gegen-

reformation, sogar noch Renaissance, mindestens Wille zur Renaissance, Wille fortzufahren in der Entdeckung des Altertums, in der Aufgrabung der antiken Philosophie, vor allem der Vorsokratiker — der bestverschütteten aller griechischen Tempel! Vielleicht, daß man einige Jahrhunderte später urteilen wird, daß alles deutsche Philosophieren darin seine eigentliche Würde habe, ein schrittweises Wiedergewinnen des antiken Bodens zu sein, und daß jeder Anspruch auf „Originalität" kleinlich und lächerlich klinge im Verhältnis zu jenem höheren Anspruche der Deutschen, das Band, das zerrissen schien, neu gebunden zu haben, das Band mit den Griechen, dem bisher höchst gearteten Typus „Mensch". Wir nähern uns heute allen jenen grundsätzlichen Formen der Weltauslegung wieder, welche der griechische Geist, in Anaximander, Heraklit, Parmenides, Empedokles, Demokrit und Anaxagoras, erfunden hat, — wir werden von Tag zu Tag griechischer, zuerst, wie billig, in Begriffen und Wertschätzungen, gleichsam als gräzisierende Gespenster: aber dereinst hoffentlich auch mit unserem Leibe! Hierin liegt (und lag von jeher) meine Hoffnung für das deutsche Wesen!

4.

Leibniz ist interessanter als Kant — typisch deutsch: gutmütig, voll edler Worte, listig, geschmeidig, schmiegsam, ein Vermittler (zwischen Christentum und der mechanistischen Weltansicht), ungeheuer verwegen für sich, verborgen unter einer Maske, und höflisch-zudringlich, anscheinend bescheiden.

5.

Leibniz ist gefährlich, als ein rechter Deutscher, der Vordergründe und Vordergrunds-Philosophien nötig hat,

verwegen und geheimnisvoll in sich bis zum äußersten, aber ohne Vergangenheit. Spinoza ist tiefer, umfänglicher, höhlenverborgener als Cartesius. Pascal wiederum tiefer als Spinoza. Gegen solche Einsiedler des Geistes und Gewissensgehalten, sind Hume und Locke Menschen der Oberfläche.

6.

Kant, ein feiner Kopf, eine pedantische Seele.

7.

Hegels gotische Himmelstürmerei (— Nachzüglerei). Versuch, eine Art Vernunft in die Entwicklung zu bringen: — ich, am entgegengesetzten Punkte, sehe in der Logik selber noch eine Art von Unvernunft und Zufall. Wir bemühen uns zu erkennen, wie bei der allergrößten Unvernunft, nämlich ganz ohne Vernunft, die Entwicklung bis herauf zum Menschen vor sich gegangen ist.

8.

„Objektivität" am Philosophen: moralischer Indifferentismus gegen sich, Blindheit gegen die guten und schlimmen Folgen: Unbedenklichkeit im Gebrauch gefährlicher Mittel; Perversität und Vielheit des Charakters als Vorzug erraten und ausgenützt.

Meine tiefe Gleichgültigkeit gegen mich: ich will keinen Vorteil aus meinen Erkenntnissen und weiche auch den Nachteilen nicht aus, die sie mit sich bringen. — Hier ist eingerechnet Das, was man Verderbnis des Charakters nennen könnte; diese Perspektive liegt außerhalb: ich handhabe meinen Charakter, aber denke weder

daran, ihn zu verstehen, noch ihn zu verändern, — der persönliche Kalkul der Tugend ist mir nicht einen Augenblick in den Kopf gekommen. Es scheint mir, daß man sich die Tore der Erkenntnis zumacht, sobald man sich für seinen persönlichen Fall interessiert — oder gar für das „Heil seiner Seele"!... Man muß seine Moralität nicht zu wichtig nehmen und sich ein bescheidenes Anrecht auf deren Gegenteil nicht nehmen lassen...

Eine Art Erbreichtum an Moralität wird hier vielleicht vorausgesetzt: man wittert, daß man viel davon verschwenden und zum Fenster hinauswerfen kann, ohne dadurch sonderlich zu verarmen. Niemals sich versucht fühlen, „schöne Seelen" zu bewundern; sich ihnen immer überlegen wissen. Den Tugend-Ungeheuern mit einem innerlichen Spott begegnen; déniaiser la vertu — geheimes Vergnügen.

Sich um sich selber rollen; kein Wunsch, „besser" oder überhaupt nur „anders" zu werden. Zu interessiert, um nicht Fangarme oder Netze jeder Moralität nach den Dingen auszuwerfen —.

Zur Psychologie des Psychologen. Psychologen, wie sie erst vom 19. Jahrhundert an möglich sind: nicht mehr jene Eckensteher, die drei, vier Schritt vor sich blicken und beinahe zufrieden sind, in sich hineinzugraben. Wir Psychologen der Zukunft — wir haben wenig guten Willen zur Selbstbeobachtung: wir nehmen es fast als ein Zeichen von Entartung, wenn ein Instrument „sich selbst zu erkennen" sucht: wir sind Instrumente der Erkenntnis und möchten die ganze Naivität und Präzision eines Instrumentes haben, — folglich dürfen wir uns selbst nicht analysieren, nicht „kennen". Erstes Merkmal von Selbsterhaltungs-Instinkt des großen Psychologen: er sucht sich

nie, er hat kein Auge, kein Interesse, keine Neugierde für sich... Der große Egoismus unsres dominierenden Willens will es so von uns, daß wir hübsch vor uns die Augen schließen, — daß wir als „unpersönlich", „désintéressé", „objektiv" erscheinen müssen! — o wie sehr wir das Gegenteil davon sind! Nur weil wir in einem exzentrischen Grade Psychologen sind.

Wir sind keine Pascals, wir sind nicht sonderlich am „Heil der Seele", am eigenen Glück, an der eigenen Tugend interessiert. — Wir haben weder Zeit noch Neugierde genug, uns dergestalt um uns selbst zu drehn. Es steht, tiefer angesehn, sogar noch anders: wir mißtrauen allen Nabelbeschauern aus dem Grunde, weil uns die Selbstbeobachtung als eine Entartungsform des psychologischen Genies gilt, als ein Fragezeichen am Instinkt des Psychologen: so gewiß ein Maler-Auge entartet ist, hinter dem der Wille steht, zu sehn, um zu sehn.

9.

Wir Heimatlosen von Anbeginn — wir haben gar keine Wahl, wir müssen Eroberer und Entdecker sein: vielleicht daß wir, was wir selbst entbehren, unsern Nachkommen hinterlassen, daß wir ihnen eine Heimat hinterlassen.

10.

Unser nervöses Zeitalter prätendiert, daß eine seelische Erregtheit und Ungleichheit der Stimmung die großen Menschen auszeichne: sie wissen nichts von dem gleichmäßigen, tiefen, mächtigen Strömen nach einem Ziele zu: sie plätschern und machen Getöse und fühlen nicht die Erbärmlichkeit dieser launischen Erregbarkeit.

11.

Ich habe meine Schriften jederzeit mit meinem ganzen Leib und Leben geschrieben: ich weiß nicht, was rein geistige Probleme sind.

12.

Darf ich doch mitreden! Alle die Wahrheiten sind für mich blutige Wahrheiten, — man sehe meine früheren Schriften an.

13.

Kein melancholisch — aber ein Prinzip der Tapferkeit von Kindheit an macht, daß ich viele kleine Siege habe und infolgedessen heiterer bin als es meiner Melancholie geziemt.

14.

Seltsam! Ich werde in jedem Augenblick von dem Gedanken beherrscht, daß meine Geschichte nicht nur eine persönliche ist, daß ich für viele etwas tue, wenn ich so lebe und mich forme und verzeichne: es ist immer, als ob ich eine Mehrheit wäre, und ich rede zu ihr traulich — ernst — tröstend.

15.

Man hat mir etwas vom ruhigen Glück der Erkenntnis vorgeflötet — aber ich fand es nicht, ja ich verachte es, jetzt, wo ich die Seligkeit des Unglücks der Erkenntnis kenne. Bin ich je gelangweilt? Immer in Sorge, immer ein Herzklopfen der Erwartung oder der Enttäuschung! Ich segne dieses Elend, die Welt ist reich dadurch! Ich gehe dabei den langsamsten Schritt und schlürfe diese bitteren Süßigkeiten.

Ich will keine Erkenntnis mehr ohne Gefahr; immer sei das tückische Meer oder das erbarmungslose Hochgebirge um den Forschenden!

16.

Ich mache mir aus einem Philosophen geradesoviel, als er imstande ist ein Beispiel zu geben.

17.

Denken wir uns das Auge des Philosophen auf dem Dasein ruhend: er will dessen Wert neu festsetzen. Denn das ist die eigentümliche Arbeit aller großen Denker gewesen, Gesetzgeber für Maß, Münze und Gewicht der Dinge zu sein. Wie muß es ihm hinderlich werden, wenn die Menschheit, die er zunächst sieht, gerade eine schwächliche und von Würmern zerfressene Frucht ist! Wieviel muß er, um gerecht gegen das Dasein überhaupt zu sein, zu dem Unwerte der gegenwärtigen Zeit hinzuaddieren! Wenn die Beschäftigung mit Gewichte vergangener oder fremder Völker wertvoll ist, so ist sie es am meisten für den Philosophen, der ein gerechtes Urteil über das gesamte Menschenlos abgeben will, nicht also nur über das durchschnittliche, sondern vor Allem auch über das höchste Los, das einzelnen Menschen oder ganzen Völkern zufallen kann.

18.

Die Ursachen des Irrtums liegen ebensosehr im guten Willen des Menschen als im schlechten —: er verbirgt sich in tausend Fällen die Realität, er fälscht sie, um an seinem guten oder schlechten Willen nicht zu leiden. Gott z. B. als Lenker des menschlichen Schicksals: oder die Auslegung seines kleinen Geschicks, wie als ob alles zum Heil der Seele geschickt und ausgedacht sei, — dieser Mangel an „Philologie", der einem feinern Intellekt als Unsauberkeit und Falschmünzerei gelten muß, wird durchschnittlich unter der Inspiration des guten Willens

gemacht. Der gute Wille, die „edlen Gefühle", die „hohen Zustände" sind in ihren Mitteln ebensolche Falschmünzer und Betrüger als die moralisch abgelehnten und egoistisch genannten Affekte Liebe, Haß, Rache.

Die Irrtümer sind Das, was die Menschheit am kostspieligsten zu bezahlen hat: und ins Große gerechnet sind es die Irrtümer des „guten Willens", die sie am tiefsten geschädigt haben. Der Wahn, der glücklich macht, ist verderblicher als der, welcher direkt schlimme Folgen hat: letzterer schärft, macht mißtrauisch, reinigt die Vernunft, — ersterer schläfert sie ein ...

Die schönen Gefühle, die erhabenen Wallungen gehören, physiologisch geredet, unter die narkotischen Mittel: ihr Mißbrauch hat ganz dieselbe Folge wie der Mißbrauch eines andern Opiums, — die Nervenschwäche ...

## 19.

Warum die Philosophen Verleumder sind. — Die tückische und blinde Feindseligkeit der Philosophen gegen die Sinne, — wieviel Pöbel und Biedermann ist in all diesem Haß!

Das Volk betrachtet einen Mißbrauch, von dem es schlechte Folgen fühlt, immer als Einwand gegen Das, was mißbraucht worden ist: alle aufständischen Bewegungen gegen Prinzipien, sei es im Gebiete der Politik oder der Wirtschaft, argumentieren immer so, mit dem Hintergedanken, einen abusus als dem Prinzip notwendig und inhärent darzustellen.

Das ist eine jammervolle Geschichte: der Mensch sucht nach einem Prinzip, von wo aus er den Menschen verachten kann, — er erfindet eine Welt, um diese Welt verleumden und beschmutzen zu können: tatsächlich greift er

jedesmal nach dem Nichts und konstruiert das Nichts zum „Gott", zur „Wahrheit" und jedenfalls zum Richter und Verurteiler dieses Seins...

Wenn man einen Beweis dafür haben will, wie tief und gründlich die eigentlich barbarischen Bedürfnisse des Menschen auch noch in seiner Zähmung und „Zivilisation" Befriedigung suchen, so sehe man die „Leitmotive" der ganzen Entwicklung der Philosophie an: — eine Art Rache an der Wirklichkeit, ein heimtückisches Zugrunderichten der Wertung, in der der Mensch lebt, eine unbefriedigte Seele, die die Zustände der Zähmung als Tortur empfindet und am krankhaften Aufdröseln aller Bande, die mit ihr verbinden, ihre Wollust hat.

Die Geschichte der Philosophie ist ein heimliches Wüten gegen die Voraussetzungen des Lebens, gegen die Wertgefühle des Lebens, gegen das Parteinehmen zugunsten des Lebens. Die Philosophen haben nie gezögert, eine Welt zu bejahen, vorausgesetzt, daß sie dieser Welt widerspricht, daß sie eine Handhabe abgibt, von dieser Welt schlecht zu reden. Es war bisher die große Schule der Verleumdung: und sie hat so sehr imponiert, daß heute noch unsere sich als Fürsprecherin des Lebens gebende Wissenschaft die Grundposition der Verleumdung akzeptiert hat und diese Welt als scheinbar, diese Ursachenkette als bloß phänomenal handhabt. Was haßt da eigentlich?...

Ich fürchte, es ist immer die Circe der Philosophen, die Moral, welche ihnen diesen Streich gespielt, zu allen Zeiten Verleumder sein zu müssen... Sie glaubten an die moralischen „Wahrheiten", sie fanden da die obersten Werte, — was blieb ihnen übrig, als, je mehr sie das

Dasein begriffen, um so mehr zu ihm nein zu sagen?... Denn dieses Dasein ist unmoralisch... Und dieses Leben ruht auf unmoralischen Voraussetzungen: und alle Moral verneint das Leben —.

— Schaffen wir die wahre Welt ab: und um dies zu können, haben wir die bisherigen obersten Werte abzuschaffen, die Moral... Es genügt nachzuweisen, daß auch die Moral unmoralisch ist, in dem Sinne, in welchem das Unmoralische bis jetzt verurteilt worden ist. Ist auf diese Weise die Tyrannei der bisherigen Werte gebrochen, haben wir die „wahre Welt" abgeschafft, so wird eine neue Ordnung der Werte von selbst folgen müssen.

Die scheinbare Welt und die erlogene Welt — ist der Gegensatz. Letztere hieß bisher die „wahre Welt", die „Wahrheit", „Gott". Diese haben wir abzuschaffen.

Logik meiner Konzeption:

1. Moral als oberster Wert (Herrin über alle Phasen der Philosophie, selbst der Skeptiker). Resultat: diese Welt taugt nichts, sie ist nicht die „wahre Welt".
2. Was bestimmt hier den obersten Wert? Was ist eigentlich Moral? — Der Instinkt der décadence; es sind die Erschöpften und Enterbten, die auf diese Weise Rache nehmen. Historischer Nachweis: die Philosophen sind immer décadents... im Dienste der nihilistischen Religionen.
3. Der Instinkt der décadence, der als Wille zur Macht auftritt. Beweis: die absolute Unmoralität der Mittel in der ganzen Geschichte der Moral.

Gesamteinsicht: die bisherigen höchsten Werte sind ein Spezialfall des Willens zur Macht; die Moral selbst ist ein Spezialfall der Unmoralität.

20.

Prinzipielle Neuerungen: An Stelle der „moralischen Werte“ lauter naturalistische Werte. Vernatürlichung der Moral.

An Stelle der „Soziologie“ eine Lehre von den Herrschaftsgebilden.

An Stelle der „Gesellschaft“ den Kultur-Komplex, als mein Vorzugs-Interesse (gleichsam als Ganzes, bezüglich in seinen Teilen).

An Stelle der „Erkenntnistheorie“ eine Perspektiven-Lehre der Affekte (wozu eine Hierarchie der Affekte gehört: die transfigurierten Affekte: deren höhere Ordnung, deren „Geistigkeit“).

An Stelle von „Metaphysik“ und Religion die Ewige Wiederkunftslehre (diese als Mittel der Züchtung und Auswahl).

# 1.

# Das Erkennen

21.

Ausgangspunkt vom Leibe und der Physiologie: warum? — Wir gewinnen die richtige Vorstellung von der Art unsrer Subjekt-Einheit, nämlich als Regenten an der Spitze eines Gemeinwesens (nicht als „Seelen“ oder „Lebenskräfte“), insgleichen von der Abhängigkeit dieser Regenten von den Regierten und den Bedingungen der Rangordnung und Arbeitsteilung als Ermöglichung zugleich der einzelnen und des Ganzen. Ebenso wie fortwährend die lebendigen Einheiten entstehen und sterben und wie zum „Subjekt“ nicht Ewigkeit gehört; ebenso daß der Kampf

auch in Gehorchen und Befehlen sich ausdrückt und ein fließendes Machtgrenzen-bestimmen zum Leben gehört. Die gewisse Unwissenheit, in der der Regent gehalten wird über die einzelnen Verrichtungen und selbst Störungen des Gemeinwesens, gehört zu den Bedingungen, unter denen regiert werden kann. Kurz, wir gewinnen eine Schätzung auch für das Nichtwissen, das Im-Großen-und-Groben-Sehen, das Vereinfachen und Fälschen, das Perspektivische. Das Wichtigste ist aber: daß wir den Beherrscher und seine Untertanen als gleicher Art verstehn, alle fühlend, wollend, denkend — und daß wir überall, wo wir Bewegung im Leibe sehen oder erraten, auf ein zugehöriges subjektives, unsichtbares Leben hinzuschließen lernen. Bewegung ist eine Symbolik für das Auge; sie deutet hin, daß etwas gefühlt, gewollt, gedacht worden ist.

Das direkte Befragen des Subjekts über das Subjekt und alle Selbst-Bespiegelung des Geistes hat darin seine Gefahren, daß es für seine Tätigkeit nützlich und wichtig sein könnte, sich falsch zu interpretieren. Deshalb fragen wir den Leib und lehnen das Zeugnis der verschärften Sinne ab: wenn man will, wir sehen zu, ob nicht die Untergebenen selber mit uns in Verkehr treten können.

22.

Das Ichgefühl nicht zu verwechseln mit dem organischen Einheitsgefühle.

23.

Sonderbar: das, worauf der Mensch am stolzesten ist, seine Selbstregulierung durch die Vernunft, wird ebenfalls von den niedrigsten Organismen geleistet, und besser, zuverlässiger! Das Handeln nach Zwecken ist aber tatsächlich nur der allergeringste Teil unserer Selbstregulierung:

handelte die Menschheit wirklich nach ihrer Vernunft, das heißt nach der Grundlage ihres Meinens und Wissens, so wäre sie längst zugrunde gegangen. Die Vernunft ist ein langsam sich entwickelndes Hilfsorgan, das ungeheure Zeiten hindurch glücklicherweise wenig Kraft hat, den Menschen zu bestimmen, es arbeitet im Dienste der organischen Triebe und emanzipiert sich langsam zur Gleichberechtigung mit ihnen — so daß Vernunft (Meinung und Wissen) mit den Trieben kämpft, als ein eigener neuer Trieb — und spät, ganz spät zum Übergewicht.

## 24.

Grundgewißheit. — „Ich stelle vor", also gibt es ein Sein: cogito, ergo erst. — Daß ich dieses vorstellende Sein bin, daß Vorstellen eine Tätigkeit des Ich ist, ist nicht mehr gewiß: ebensowenig alles, was ich vorstelle. — Das einzige Sein, welches wir kennen, ist das vorstellende Sein. Wenn wir es richtig beschreiben, so müssen die Prädikate des Seienden überhaupt darin sein. (Indem wir aber das Vorstellen selber als Objekt des Vorstellens nehmen, wird es da nicht durch die Gesetze des Vorstellens getränkt, gefälscht, unsicher? —) Dem Vorstellen ist der Wechsel zu eigen, nicht die Bewegung: wohl Vergehen und Entstehen, und im Vorstellen selber fehlt alles Beharrende. Dagegen stellt es zwei Beharrende hin, es glaubt an das Beharren 1. eines Ich, 2. eines Inhaltes; dieser Gedanke an das Beharrende, die Substanz, das heißt an das Gleichbleiben desselben mit sich, ist ein Gegensatz gegen den Vorgang der Vorstellung selber. (Selbst wenn ich, wie hier, ganz allgemein vom Vorstellen rede, so mache ich ein beharrendes Ding daraus.) An sich klar ist aber, daß Vorstellen nichts

Ruhendes ist, nichts Sich-selber-Gleiches, Unwandelbares: das Sein also, welches uns einzig verbürgt ist, ist wechselnd, nicht-mit-sich-identisch, hat Beziehungen (Bedingtes, das Denken muß einen Inhalt haben, um Denken zu sein). — Dies ist die Grundgewißheit vom Sein. Nun behauptet das Vorstellen gerade das Gegenteil vom Sein! Aber es braucht deshalb nicht wahr zu sein! Sondern vielleicht ist dies Behaupten das Gegenteil eben nur eine Existenzbedingung dieser Art von Sein, der vorstellenden Art! Das heißt: es wäre das Denken unmöglich, wenn es nicht von Grund aus das Wesen des esse verkennte: es muß die Substanz und das Gleiche behaupten, weil ein Erkennen des völlig Fließenden unmöglich ist, es muß Eigenschaften dem Sein andichten, um selber zu existieren. Es braucht kein Subjekt und kein Objekt zu geben, damit das Vorstellen möglich ist, wohl aber muß das Vorstellen an beide glauben. — Kurz: was das Denken als das Wirkliche faßt, fassen muß, kann der Gegensatz des Seienden sein!

## 25.

„Es wird gedacht: folglich gibt es Denkendes": darauf läuft die Argumentation des Cartesius hinaus. Aber das heißt unsern Glauben an den Substanzbegriff schon als „wahr a priori" ansetzen: — daß, wenn gedacht wird, es etwas geben muß, „das denkt", ist einfach eine Formulierung unserer grammatischen Gewöhnung, welche zu einem Tun einen Täter setzt. Kurz, es wird hier bereits ein logisch-metaphysisches Postulat gemacht — und nicht nur konstatiert ... Auf dem Wege des Cartesius kommt man nicht zu etwas absolut Gewissem, sondern nur zu einem Faktum eines sehr starken Glaubens.

Reduziert man den Satz auf „es wird gedacht, folglich gibt es Gedanken", so hat man eine bloße Tautologie: und gerade Das, was in Frage steht, die „Realität des Gedankens", ist nicht berührt, — nämlich in dieser Form ist die „Scheinbarkeit" des Gedankens nicht abzuweisen. Was aber Cartesius *wollte*, ist, daß der Gedanke nicht nur eine *scheinbare Realität* hat, sondern eine *an sich*.

26.

Der *Substanz*-Begriff eine Folge des *Subjekt*-Begriffs: *nicht* umgekehrt! Geben wir die Seele, „das Subjekt" preis, so fehlt die Voraussetzung für eine „Substanz" überhaupt. Man bekommt *Grade des Seienden*, man verliert *das Seiende*.

Kritik der „*Wirklichkeit*": worauf führt die „*Mehr- oder-Weniger-Wirklichkeit*", die Gradation des Seins, an die wir glauben? —

Unser Grad von Lebens- und Machtgefühl (Logik und Zusammenhang des Erlebten) gibt uns das Maß von „Sein", „Realität", Nicht-Schein.

*Subjekt*: das ist die Terminologie unsres Glaubens an eine Einheit unter allen den verschiedenen Momenten höchsten Realitätsgefühls: wir verstehen diesen Glauben als *Wirkung* Einer Ursache, — wir glauben an unseren Glauben so weit, daß wir um seinetwillen die „Wahrheit", „Wirklichkeit", „Substanzialität" überhaupt imaginieren. — „Subjekt" ist die Fiktion, als ob viele *gleiche* Zustände an uns die Wirkung Eines Substrats wären: aber wir haben erst die „Gleichheit" dieser Zustände *geschaffen*; das *Gleich-setzen* und *Zurecht-machen* derselben ist der *Tatbestand*, nicht die Gleichheit (— diese ist vielmehr zu *leugnen* —).

Psychologische Ableitung unseres Glaubens an die Vernunft. — Der Begriff „Realität", „Sein" ist von unserm „Subjekt"-Gefühl entnommen.

„Subjekt": von uns aus interpretiert, so daß das Ich als Substanz gilt, als Ursache alles Tuns, als Täter.

Die logisch-metaphysischen Postulate, der Glaube an Substanz, Akzidens, Attribut usw. hat seine Überzeugungskraft in der Gewohnheit, all unser Tun als Folge unseres Willens zu betrachten: — so daß das Ich, als Substanz, nicht vergeht in der Vielheit der Veränderung. — Aber es gibt keinen Willen. —

Wir haben gar keine Kategorien, um eine „Welt an sich" von einer „Welt als Erscheinung" scheiden zu dürfen. Alle unsre Vernunft-Kategorien sind sensualistischer Herkunft: abgelesen von der empirischen Welt. „Die Seele", „das Ich" — die Geschichte dieser Begriffe zeigt, daß auch hier die älteste Scheidung („Atem", „Leben") ...

Wenn es nichts Materielles gibt, gibt es auch nichts Immaterielles. Der Begriff enthält nichts mehr.

Keine Subjekt-„Atome". Die Sphäre eines Subjekts beständig wachsend oder sich vermindernd, der Mittelpunkt des Systems sich beständig verschiebend; im Falle es die angeeignete Masse nicht organisieren kann, zerfällt es in zwei. Andererseits kann es sich ein schwächeres Subjekt, ohne es zu vernichten, zu seinem Funktionär umbilden und bis zu einem gewissen Grade mit ihm zusammen eine neue Einheit bilden. Keine „Substanz", vielmehr etwas, das an sich nach Verstärkung strebt; und das sich nur indirekt „erhalten" will (es will sich überbieten —).

28.

Wenn ich Etwas von einer Einheit in mir habe, so liegt sie gewiß nicht in dem bewußten Ich und in dem Fühlen und Wollen, Denken, sondern woanders: in der erhaltenden, aneignenden, ausscheidenden, überwachenden Klugheit meines ganzen Organismus, von dem mein bewußtes Ich nur ein Werkzeug ist. — Fühlen, Wollen, Denken zeigt überall nur Endphänomene, deren Ursachen mir gänzlich unbekannt sind: das Aufeinanderfolgen dieser Endphänomene, wie als ob eines aus dem andern folge, ist wahrscheinlich nur ein Schein: in Wahrheit mögen vielleicht die Ursachen solchergestalt aneinandergebunden sein, daß die Endursachen mir den Eindruck logischen und psychologischen Verbandes machen. Ich leugne, daß ein geistiges und seelisches Phänomen direkte Ursache ist von einem andern geistigen oder seelischen Phänomen: ob es gleich so scheint. Die wahre Welt der Ursachen ist uns verborgen: sie ist unsäglich komplizierter. Der Intellekt und die Sinne sind ein vor allem vereinfachender Apparat. Unsere falsche verkleinerte, logisierte Welt der Ursachen ist aber die Welt, in welcher wir leben können. Wir sind soweit „erkennend", daß wir unsere Bedürfnisse befriedigen können. Das Stadium des Leibes gibt einen Begriff von der unsäglichen Komplikation.

Wenn unser Intellekt nicht einige feste Formen hätte, so wäre nicht zu leben. Aber damit ist für die Wahrheit aller logischen Tatsachen Nichts bewiesen.

29.

Der Begriff „Individuum", „Person" enthält eine große Erleichterung für das neutralistische Denken: welches vor allem sich beim Einmaleins wohlfühlt. Tatsächlich stecken

dort Vorurteile: wir haben leider keine Worte, um das wirklich Vorhandene, nämlich die Intensitätsgrade auf dem Wege zum Individuum, zur „Person", zu bezeichnen. Zwei wird aus Eins, Eins aus Zwei: das sieht man mit Augen bei der Zeugung und Vermehrung der niedrigsten Organismen; der Mathematik wird beständig im wirklichen Geschehen widersprochen, widerlebt — wenn der Ausdruck erlaubt ist. Ich habe einmal den Ausdruck „viele sterbliche Seelen" gebraucht: ebenso wie jeder das Zeug zu vielen personae hat.

30.

Wir sind Gestalten-schaffende Wesen gewesen, lange bevor wir Begriffe schufen. Der Begriff ist am Laute erst entstanden, als man viele Bilder durch Einen Laut zusammenfaßte: mit dem Gehör also die optischen inneren Phänomene rubrizierte.

31.

Der Mensch ist ein Formen- und Rhythmen-bildendes Geschöpf; er ist in nichts besser geübt und es scheint, daß er an nichts mehr Lust hat, als am Erfinden von Gestalten. Man beobachte nur, womit sich unser Auge sofort beschäftigt, sobald es nichts mehr zu sehen bekommt: es schafft sich Etwas zu sehen. Mutmaßlich tut im gleichen Falle unser Gehör nichts Anderes: es übt sich. Ohne die Verwandlung der Welt in Gestalten und Rhythmen gäbe es für uns nichts „Gleiches", also auch nichts Wiederkehrendes, also auch keine Möglichkeit der Erfahrung und Aneignung, der Ernährung. In allem Wahrnehmen, das heißt dem ursprünglichsten Aneignen, ist das wesentliche Geschehen ein Handeln, strenger noch: ein Formen-

Aufzwingen: — von „Eindrücken" reden nur die Oberflächlichen. Der Mensch lernt seine Kraft dabei als eine widerstrebende und mehr noch als eine bestimmende Kraft kennen — abweisend, auswählend, zurechtformend, in seine Schemata einreihend. Es ist etwas Aktives daran, daß wir einen Reiz überhaupt annehmen und daß wir ihn als *solchen* Reiz annehmen. Dieser Aktivität ist es zu eigen, nicht nur Formen, Rhythmen und Aufeinanderfolgen der Formen zu setzen, sondern auch das geschaffene Gebilde in bezug auf Einverleibung oder Abweisung abzuschätzen. So entsteht unsere Welt, unsere ganze Welt: und dieser ganzen uns allein zugehörigen, von uns erst geschaffenen Welt entspricht keine verneinte „eigentliche Wirklichkeit", kein „An-sich der Dinge": sondern sie selber ist unsre einzige Wirklichkeit, und „Erkenntnis" erweist sich, dergestalt betrachtet, nur als ein *Mittel* der *Ernährung*. Aber wir sind schwer zu ernährende Wesen und haben überall Feinde und gleichsam Unverdauliches —: darüber ist die menschliche Erkenntnis *fein* geworden und zuletzt so stolz noch auf ihre Feinheit, daß sie es nicht hören mag, sie sei kein Ziel, sondern ein Mittel oder gar ein Werkzeug des Magens, — wenn nicht selber eine Art von Magen! — —

## 32.

Erst *Bilder* — zu erklären, wie Bilder im Geiste entstehen. Dann *Worte*, angewendet auf Bilder. Endlich *Begriffe*, erst möglich, wenn es Worte gibt — ein Zusammenfassen vieler Bilder unter etwas Nicht-Anschauliches, sondern Hörbares (Wort). Das kleine bißchen Emotion, welches beim „Wort" entsteht, also beim Anschauen ähnlicher Bilder, für die Ein Wort da ist — diese schwache

Emotion ist das Gemeinsame, die Grundlage des Begriffes. Daß schwache Empfindungen als gleich angesetzt werden, als dieselben empfunden werden, ist die Grundtatsache. Also die Verwechslung zweier ganz benachbarten Empfindungen in der Konstatierung dieser Empfindungen; — wer aber konstatiert? Das Glauben ist das Uranfängliche schon in jedem Sinnes-Eindruck: eine Art Ja-sagen erste intellektuelle Tätigkeit! Ein „Für-wahr-halten" im Anfange! Also zu erklären: wie ein „Für-wahr-halten" entstanden ist! Was liegt für eine Sensation hinter „wahr"?

33.

Die Wertschätzung „ich glaube, daß das und das so ist" als Wesen der „Wahrheit". In den Wertschätzungen drücken sich Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen aus. Alle unsre Erkenntnisorgane und Sinne sind nur entwickelt in Hinsicht auf Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen. Das Vertrauen zur Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, also die Wertschätzung der Logik, beweist nur die durch Erfahrung bewiesene Nützlichkeit derselben für das Leben: nicht deren „Wahrheit".

Daß eine Menge Glauben da sein muß; daß geurteilt werden darf; daß der Zweifel in Hinsicht auf alle wesentlichen Werte fehlt: — das ist Voraussetzung alles Lebendigen und seines Lebens. Also daß etwas für wahr gehalten werden muß, ist notwendig, — nicht, daß etwas wahr ist.

„Die wahre und die scheinbare Welt" — dieser Gegensatz wird von mir zurückgeführt auf Wertverhältnisse. Wir haben unsere Erhaltungs-Bedingungen projiziert als Prädikate des Seins überhaupt. Daß wir

in unserm Glauben stabil sein müssen, um zu gedeihen, daraus haben wir gemacht, daß die „wahre" Welt keine wandelbare und werdende, sondern eine seiende ist.

34.

Ursprünglich Chaos der Vorstellungen. Die Vorstellungen, die sich miteinander vertrugen, blieben übrig, die größte Zahl ging zugrunde — und geht zugrunde.

35.

Das Begierden-Erdreich, aus dem die Logik herausgewachsen ist: Herden-Instinkt im Hintergrunde. Die Annahme der gleichen Fälle setzt die „gleiche Seele" voraus. Zum Zweck der Verständigung und Herrschaft.

36.

Zur Entstehung der Logik. Der fundamentale Hang, gleichzusetzen, gleichzusehen wird modifiziert, im Zaum gehalten durch Nutzen und Schaden, durch den Erfolg: es bildet sich eine Anpassung aus, ein milderer Grad, in dem er sich befriedigen kann, ohne zugleich das Leben zu verneinen und in Gefahr zu bringen. Dieser ganze Prozeß ist ganz entsprechend jenem äußeren, mechanischen (der sein Symbol ist), daß das Plasma fortwährend, was es sich aneignet, sich gleich macht und in seine Formen und Reihen einordnet.

Gleichheit und Ähnlichkeit.

1. Das gröbere Organ sieht viele scheinbare Gleichheit;
2. der Geist will Gleichheit, d. h. einen Sinneneindruck subsumieren unter eine vorhandene Reihe: ebenso wie der Körper Unorganisches sich assimiliert.

Zum Verständnis der Logik:

der Wille zur Gleichheit ist der Wille zur Macht — der Glaube, daß etwas so und so sei (das Wesen des Urteils), ist die Folge eines Willens, es soll soviel als möglich gleich sein.

37.

Die Logik ist geknüpft an die Bedingung: gesetzt, es gibt identische Fälle. Tatsächlich, damit logisch gedacht und geschlossen werde, muß diese Bedingung erst als erfüllt fingiert werden. Das heißt: der Wille zur logischen Wahrheit kann erst sich vollziehen, nachdem eine grundsätzliche Fälschung alles Geschehens angenommen ist. Woraus sich ergibt, daß hier ein Trieb waltet, der beider Mittel fähig ist, zuerst der Fälschung und dann der Durchführung seines Gesichtspunktes: die Logik stammt nicht aus dem Willen zur Wahrheit.

38.

Die erfinderische Kraft, welche Kategorien erdichtet hat, arbeitete im Dienst des Bedürfnisses, nämlich von Sicherheit, von schneller Verständlichkeit auf Grund von Zeichen und Klängen, von Abkürzungsmitteln: — es handelt sich nicht um metaphysische Wahrheiten bei „Substanz", „Subjekt", „Objekt", „Sein", „Werden". — Die Mächtigen sind es, welche die Namen der Dinge zum Gesetz gemacht haben, und unter den Mächtigen sind es die größten Abstraktions-Künstler, die die Kategorien geschaffen haben.

39.

Eine Moral, eine durch lange Erfahrung und Prüfung erprobte, bewiesene Lebensweise kommt zuletzt als Gesetz

zum Bewußtsein, als dominierend... Und damit tritt die ganze Gruppe verwandter Werte und Zustände in sie hinein: sie wird ehrwürdig, unangreifbar, heilig, wahrhaft; es gehört zu ihrer Entwicklung, daß ihre Herkunft vergessen wird... Es ist ein Zeichen, daß sie Herr geworden ist...

Ganz dasselbe könnte geschehen sein mit den Kategorien der Vernunft: dieselben könnten, unter vielem Tasten und Herumgreifen, sich bewährt haben durch relative Nützlichkeit... Es kam ein Punkt, wo man sie zusammenfaßte, sich als Ganzes zum Bewußtsein brachte — und wo man sie befahl, d. h. wo sie wirkten als befehlend... Von jetzt an galten sie als a priori, als jenseits der Erfahrung, als unabweisbar. Und doch drücken sie vielleicht nichts aus, als eine bestimmte Rassen- und Gattungs-Zweckmäßigkeit, — bloß ihre Nützlichkeit ist ihre „Wahrheit" —.

40.

Logik — ihr Wesen nicht entdeckt (= Kunst der eindeutigen Bezeichnung?).

41.

Ein und dasselbe zu bejahen und zu verneinen mißlingt uns: das ist ein subjektiver Erfahrungssatz, darin drückt sich keine „Notwendigkeit" aus, sondern nur ein Nichtvermögen.

Wenn, nach Aristoteles, der Satz vom Widerspruch der gewisseste aller Grundsätze ist, wenn er der letzte und unterste ist, auf den alle Beweisführungen zurückgehn, wenn in ihm das Prinzip aller anderen Axiome liegt: um so strenger sollte man erwägen, was er im Grunde schon an Behauptungen voraussetzt. Entweder wird mit ihm

etwas in betreff des Wirklichen, Seienden behauptet, wie als ob man es anderswoher bereits kennte; nämlich daß ihm nicht entgegengesetzte Prädikate zugesprochen werden können. Oder der Satz will sagen: daß ihm entgegengesetzte Prädikate nicht zugesprochen werden sollen. Dann wäre Logik ein Imperativ, nicht zur Erkenntnis des Wahren, sondern zur Setzung und Zurechtmachung einer Welt, die uns wahr heißen soll.

Kurz, die Frage steht offen: sind die logischen Axiome dem Wirklichen adäquat, oder sind sie Maßstäbe und Mittel, um Wirkliches, den Begriff „Wirklichkeit", für uns erst zu schaffen?... Um das erste bejahen zu können, müßte man aber, wie gesagt, das Seiende bereits kennen; was schlechterdings nicht der Fall ist. Der Satz enthält also kein Kriterium der Wahrheit, sondern einen Imperativ über Das, was als wahr gelten soll.

Gesetzt, es gäbe ein solches sich-selbst-identisches A gar nicht, wie es jeder Satz der Logik (auch der Mathematik) voraussetzt, das A wäre bereits eine Scheinbarkeit, so hätte die Logik eine bloß scheinbare Welt zur Voraussetzung. In der Tat glauben wir an jenen Satz unter dem Eindruck der unendlichen Empirie, welche ihn fortwährend zu bestätigen scheint. Das „Ding" — das ist das eigentliche Substrat zu A; unser Glaube an Dinge ist die Voraussetzung für den Glauben an die Logik. Das A der Logik ist wie das Atom eine Nachkonstruktion des „Dinges"... Indem wir das nicht begreifen und aus der Logik ein Kriterium des wahren Seins machen, sind wir bereits auf dem Wege, alle jene Hypostasen: Substanz, Prädikat, Objekt, Subjekt, Aktion usw. als Realitäten zu setzen: d. h. eine metaphysische Welt zu konzipieren, d. h. eine „wahre Welt" (— diese ist aber die scheinbare Welt noch einmal...).

Die ursprünglichsten Denkakte, das Bejahen und Verneinen, das Für-wahr-halten und Nicht-für-wahrhalten, sind, insofern sie nicht nur eine Gewohnheit, sondern ein Recht voraussetzen, überhaupt für wahr zu halten oder für unwahr zu halten, bereits von einem Glauben beherrscht, daß es für uns Erkenntnis gibt, daß Urteilen wirklich die Wahrheit treffen könne: — kurz, die Logik zweifelt nicht, etwas vom An-sich-Wahren aussagen zu können (nämlich daß ihm nicht entgegengesetzte Prädikate zukommen können).

Hier regiert das sensualistische grobe Vorurteil, daß die Empfindungen uns Wahrheiten über die Dinge lehren, — daß ich nicht zu gleicher Zeit von ein und demselben Dinge sagen kann, es ist hart und es ist weich. (Der instinktive Beweis „ich kann nicht zwei entgegengesetzte Empfindungen zugleich haben" — ganz grob und falsch.)

Das begriffliche Widerspruchs-Verbot geht von dem Glauben aus, daß wir Begriffe bilden können, daß ein Begriff das Wesen eines Dinges nicht nur bezeichnet, sondern faßt... Tatsächlich gilt die Logik (wie die Geometrie und Arithmetik) nur von fingierten Wesenheiten, die wir geschaffen haben. Logik ist der Versuch, nach einem von uns gesetzten Seins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger: uns formulierbar, berechenbar zu machen...

## 42.

Die Annahme des Seienden ist nötig, um denken und schließen zu können: die Logik handhabt nur Formeln für Gleichbleibendes. Deshalb wäre diese Annahme noch ohne Beweiskraft für die Realität: „das Seiende"

gehört zu unsrer Optik. Das „Ich" als seiend (— durch Werden und Entwicklung nicht berührt).

Die fingierte Welt von Subjekt, Substanz, „Vernunft" usw. ist nötig —: eine ordnende, vereinfachende, fälschende, künstlich-trennende Macht ist in uns. „Wahrheit" ist Wille, Herr zu werden über das Vielerlei der Sensationen: — die Phänomene aufreihen auf bestimmte Kategorien. Hierbei gehen wir vom Glauben an das „Ansich" der Dinge aus (wir nehmen die Phänomene als wirklich).

Der Charakter der werdenden Welt als unformulierbar, als „falsch", als „sich-widersprechend". Erkenntnis und Werden schließen sich aus. Folglich muß „Erkenntnis" etwas anderes sein: es muß ein Wille zum Erkennbarmachen vorangehn, eine Art Werden selbst muß die Täuschung des Seienden schaffen.

## 43.

Die letzten Organismen, deren Bildung wir sehen (Völker, Staaten, Gesellschaften), müssen zur Belehrung über die ersten Organismen benutzt werden. Das Ich-Bewußtsein ist das letzte, was hinzukommt, wenn ein Organismus fertig fungiert, fast etwas Überflüssiges: das Bewußtsein der Einheit, — jedenfalls etwas höchst Unvollkommenes und Oft-Fehlgreifendes im Vergleich zu der wirklich eingeborenen, einverleibten, arbeitenden Einheit aller Funktionen. Unbewußt ist die große Haupttätigkeit. Das Bewußtsein erscheint erst gewöhnlich, wenn das Ganze sich wieder einem höheren Ganzen unterordnen will — als Bewußtsein zunächst dieses höheren Ganzen, des Außer-sich. Das Bewußtsein entsteht in bezug auf das Wesen, dem wir Funktion sein könnten — es ist

das Mittel, uns einzuverleiben. So lange es sich um Selbsterhaltung handelt, ist Bewußtsein des Ich unnötig. — So wohl schon im niedersten Organismus. Das Fremde, Größere, Stärkere wird als solches zuerst vorgestellt. — Unsere Urteile über unser „Ich" hinken nach, und werden nach Anleitung des Außer-uns, der über uns waltenden Macht vollzogen. Wir bedeuten uns selber das, als was wir im höheren Organismus gelten — allgemeines Gesetz.

Die Empfindungen und die Affekte des Organischen sind alle längst fertig entwickelt, bevor das Einheitsgefühl des Bewußtseins entsteht.

Älteste Organismen: chemische langsame Prozesse, in noch viel langsameren wie in Hüllen eingeschlossenen, von Zeit zu Zeit explodierend und dann um sich greifend und dabei neue Nahrung an sich ziehend.

## 44.

Rolle des „Bewußtseins". — Es ist wesentlich, daß man sich über die Rolle des „Bewußtseins" nicht vergreift: es ist unsere Relation mit der „Außenwelt", welche es entwickelt hat. Dagegen die Direktion, resp. die Obhut und Vorsorglichkeit in Hinsicht auf das Zusammenspiel der leiblichen Funktionen tritt uns nicht ins Bewußtsein; ebensowenig als die geistige Einmagazinierung: daß es dafür eine oberste Instanz gibt, darf man nicht bezweifeln: eine Art leitendes Komitee, wo die verschiedenen Hauptbegierden ihre Stimme und Macht geltend machen. „Lust", „Unlust" sind Winke aus dieser Sphäre her: der Willensakt insgleichen: die Ideen insgleichen.

In summa: Das, was bewußt wird, steht unter kausalen Beziehungen, die uns ganz und gar vorenthalten

sind, — die Aufeinanderfolge von Gedanken, Gefühlen, Ideen im Bewußtsein drückt nichts darüber aus, daß diese Folge eine kausale Folge ist: es ist aber scheinbar so, im höchsten Grade. Auf diese Scheinbarkeit hin haben wir unsere ganze Vorstellung von Geist, Vernunft, Logik usw. gegründet (— das gibt es alles nicht: es sind fingierte Synthesen und Einheiten) und diese wieder in die Dinge, hinter die Dinge projiziert!

Gewöhnlich nimmt man das Bewußtsein selbst als Gesamt-Sensorium und oberste Instanz; indessen, es ist nur ein Mittel der Mitteilbarkeit: es ist im Verkehr entwickelt, und in Hinsicht auf Verkehrs-Interessen... „Verkehr" hier verstanden auch von den Einwirkungen der Außenwelt und den unsererseits dabei nötigen Reaktionen; ebenso wie von unseren Wirkungen nach außen. Es ist nicht die Leitung, sondern ein Organ der Leitung.

45.

Wo es eine gewisse Einheit in der Gruppierung gibt, hat man immer den Geist als Ursache dieser Koordination gesetzt: wozu jeder Grund fehlt. Warum sollte die Idee eines komplexen Faktums eine der Bedingungen dieses Faktums sein? oder warum müßte einem komplexen Faktum die Vorstellung als Ursache davon präzedieren? —

Wir werden uns hüten, die Zweckmäßigkeit durch den Geist zu erklären: es fehlt jeder Grund, dem Geist die Eigentümlichkeit, zu organisieren und zu systematisieren, zuzuschreiben. Das Nervensystem hat ein viel ausgedehnteres Reich: die Bewußtseinswelt ist hinzugefügt. Im Gesamtprozeß der Adaptation und Systematisation spielt das Bewußtsein keine Rolle.

46.

Die Physiologen wie die Philosophen glauben, das Bewußtsein, im Maße es an Helligkeit zunimmt, wachse im Werte: das hellste Bewußtsein, das logischste, kälteste Denken sei ersten Ranges. Indessen — wonach ist dieser Wert bestimmt? — In Hinsicht auf Auslösung des Willens ist das oberflächlichste, vereinfachteste Denken das am meisten nützliche, — es könnte deshalb das — usw. (weil es wenig Motive übrig läßt).

Die Präzision des Handelns steht in Antagonismus mit der weitblickenden und oft ungewiß urteilenden Vorsorglichkeit: letztere durch den tieferen Instinkt geführt.

47.

Hauptirrtum der Psychologen: sie nehmen die undeutliche Vorstellung als eine niedrigere Art der Vorstellung gegen die helle gerechnet: aber was aus unserm Bewußtsein sich entfernt und deshalb dunkel wird, kann deshalb an sich vollkommen klar sein. Das Dunkelwerden ist Sache der Bewußtseins-Perspektive.

48.

Die ungeheuren Fehlgriffe:

1. die unsinnige Überschätzung des Bewußtseins, aus ihm eine Einheit, ein Wesen gemacht: „der Geist", „die Seele", etwas, das fühlt, denkt, will —
2. Der Geist als Ursache, namentlich überall wo Zweckmäßigkeit, System, Koordination erscheinen;
3. das Bewußtsein als höchste erreichbare Form, als oberste Art Sein, als „Gott";
4. der Wille überall eingetragen, wo es Wirkung gibt;

5. die „wahre Welt" als geistige Welt, als zugänglich durch die Bewußtseins-Tatsachen;
6. die Erkenntnis absolut als Fähigkeit des Bewußtseins, wo überhaupt es Erkenntnis gibt.

Folgerungen:

jeder Fortschritt liegt in dem Fortschritt zum Bewußtwerden; jeder Rückschritt im Unbewußtwerden (— das Unbewußtwerden galt als Verfallensein an die Begierden und Sinne, — als Vertierung...)

man nähert sich der Realität, dem „wahren Sein" durch Dialektik; man entfernt sich von ihm durch Instinkte, Sinne, Mechanismus...

den Menschen in Geist auflösen, hieße ihn zu Gott machen: Geist, Wille, Güte — Eins;

alles Gute muß aus der Geistigkeit stammen, muß Bewußtseins-Tatsache sein;

der Fortschritt zum Besseren kann nur ein Fortschritt im Bewußt-werden sein.

## 49.

Die logische Bestimmtheit, Durchsichtigkeit als Kriterium der Wahrheit („omne illud verum est, quod clare et distincte percipitur" Descartes): damit ist die mechanische Welt-Hypothese erwünscht und glaublich.

Aber das ist eine grobe Verwechslung: wie simplex sigillum veri. Woher weiß man das, daß die wahre Beschaffenheit der Dinge in diesem Verhältnis zu unserm Intellekt steht? — Wäre es nicht anders? daß die ihm am meisten das Gefühl von Macht und Sicherheit gebende Hypothese am meisten von ihm bevorzugt, geschätzt und folglich als wahr bezeichnet wird? — Der Intellekt setzt sein freiestes und stärkstes Vermögen

und Können als Kriterium des Wertvollsten, folglich Wahren...

„Wahr": von seiten des Gefühls aus —: was das Gefühl am stärksten erregt („Ich");

von seiten des Denkens aus —: was dem Denken das größte Gefühl von Kraft gibt;

von seiten des Tastens, Sehens, Hörens aus —: wobei am stärksten Widerstand zu leisten ist.

Also die höchsten Grade in der Leistung erwecken für das Objekt den Glauben an dessen „Wahrheit", das heißt Wirklichkeit. Das Gefühl der Kraft, des Kampfes, des Widerstandes überredet dazu, daß es etwas gibt, dem hier widerstanden wird.

50.

Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls.

51.

„Wahrheit": das bezeichnet innerhalb meiner Denkweise nicht notwendig einen Gegensatz zum Irrtum, sondern in den grundsätzlichsten Fällen nur eine Stellung verschiedner Irrtümer zueinander: etwa daß der eine älter, tiefer als der andere ist, vielleicht sogar unausrottbar, insofern ein organisches Wesen unserer Art nicht ohne ihn leben könnte; während andere Irrtümer uns nicht dergestalt als Lebensbedingungen tyrannisieren, vielmehr, gemessen an solchen „Tyrannen", beseitigt und „widerlegt" werden können.

Eine Annahme, die unwiderlegbar ist, — warum sollte sie deshalb schon „wahr" sein? Dieser Satz empört vielleicht die Logiker, welche ihre Grenzen als Grenzen der Dinge ansetzen: aber diesem Logiker-Optimismus habe ich schon lange den Krieg erklärt.

52.

Die Philosophie, so wie ich sie allein noch gelten lasse, als die allgemeinste Form der Historie: als Versuch, das heraklitische Werden irgendwie zu beschreiben und in Zeichen abzukürzen (in eine Art von scheinbarem Sein gleichsam zu übersetzen und zu munisieren).

53.

Kein „Erkenntnistrieb": der Intellekt im Dienst der verschiedenen Triebe.

54.

Die Welt, die uns etwas angeht, ist nur scheinbar, ist unwirklich. — Aber den Begriff „wirklich", „wahrhaft vorhanden" haben wir erst gezogen aus dem „uns-angenehm"; je mehr wir in unserm Interesse berührt werden, um so mehr glauben wir an die „Realität" eines Dinges oder Wesens. „Es existiert" heißt: ich fühle mich an ihm existent. — Antinomie.

So viel Leben aus jenem Gefühl kommt, so viel Sinn setzen wir in Das, was wir als Ursache dieser Erregung glauben. Das „Seiende" wird also von uns gefaßt als das auf uns Wirkende, das durch sein Wirken Sich-Beweisende. „Unwirklich", „scheinbar" wäre Das, was nicht Wirkungen hervorzubringen vermag, aber sie hervorzubringen scheint. —

Gesetzt aber, wir legen in die Dinge gewisse Werte hinein, so wirken diese Werte dann auf uns zurück, nachdem wir vergessen haben, daß wir die Geber waren. Gesetzt, ich halte jemanden für meinen Vater, so folgt daraus Vielerlei für jede seiner Äußerungen gegen mich: sie werden nicht anders interpretiert. — Also unsere Auf-

fassungen und Ausdeutungen der Dinge, unsere Interpretation der Dinge gegeben, so folgt, daß alle „wirklichen" Einwirkungen dieser Dinge auf uns daraufhin anders erscheinen, neu interpretiert, kurz anders wirken.

Wenn nun alle Auffassungen der Dinge falsch waren, so folgt, daß alle Einwirkungen der Dinge auf uns eine falsche Kausalität hin empfunden und ausgelegt werden: kurz, daß wir Wert und Unwert, Nutzen und Schaden abmessen auf Irrtümer hin, — daß die Welt, die uns etwas angeht, falsch ist.

55.

Es gibt verhängnisvolle Worte, welche eine Erkenntnis auszudrücken scheinen und in Wahrheit eine Erkenntnis verhindern; zu ihnen gehört das Wort „Schein", „Erscheinung".

„Schein", wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge. — Das, dem alle vorhandenen Prädikate erst zukommen und welches verhältnismäßig am besten noch mit allen, also auch den entgegengesetzten Prädikaten zu bezeichnen ist. Mit dem Worte ist aber Nichts weiter ausgedrückt als seine Unzugänglichkeit für die logischen Prozeduren und Distinktionen: also „Schein" im Verhältnis zur „logischen Wahrheit" — welcher aber selber nur in einer imaginären Welt möglich ist. Ich setze also nicht „Schein" in Gegensatz zur Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative „Wahrheits-Welt" widersetzt. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre „der Wille zur Macht", nämlich von innen her bezeichnet und nicht von seiner unfaßbaren flüssigen Proteus-Natur aus.

56.

Die Gesetzmäßigkeit der Natur ist eine falsche humanitäre Auslegung. Es handelt sich um eine absolute Feststellung der Machtverhältnisse, um die ganze Brutalität, ohne die Milderung, welche im organischen Leben das Vorausnehmen der Zukunft, die Vorsicht und List und Klugheit, kurz der Geist mit sich bringt. Die absolute Augenblicklichkeit des Willens zur Macht regiert; im Menschen (und schon in der Zelle) ist diese Feststellung ein Prozeß, der bei dem Wachstum aller Beteiligten sich fortwährend verschiebt — ein Kampf, vorausgesetzt, daß man dies Wort so weit und tief versteht, um auch das Verhältnis des Herrschenden zum Beherrschten noch als ein Ringen, und das Verhältnis des Gehorchenden zum Herrschenden noch als ein Widerstreben zu verstehen.

57.

Gesetzt, die Welt verfügte über ein Quantum von Kraft, so liegt auf der Hand, daß jede Macht-Verschiebung an irgendeiner Stelle das ganze System bedingt — also neben der Kausalität hintereinander wäre eine Abhängigkeit neben- und miteinander gegeben.

58.

Aller Kampf — alles Geschehen ist ein Kampf — braucht Dauer. Was wir „Ursache" und „Wirkung" nennen, läßt den Kampf aus und entspricht folglich nicht dem Geschehen. Es ist konsequent, die Zeit in Ursache und Wirkung zu leugnen.

59.

Das Wesentliche der organischen Wesen ist eine neue Auslegung des Geschehens: die perspektivische innere Vielheit, welche selber ein Geschehen ist.

60.

Der Kampf als das Mittel des Gleichgewichts.

61.

Mit der Sprache sollen Zustände und Begehrungen bezeichnet werden: also Begriffe sind Zeichen zum Wiedererkennen. Die Absicht auf Logik liegt nicht darin; das logische Denken ist ein Auflösen. Aber jedes Ding, das wir „begreifen", jeder Zustand, ist eine Synthesis, die man nicht „begreifen", wohl aber bezeichnen kann: und auch das nur, indem man eine gewisse Ähnlichkeit mit Dagewesenem anerkennt. „Unwissenschaftlich" ist jede innere geistige Aktion tatsächlich, auch jedes Denken.

62.

Unser Intellekt ist nicht zum Begreifen des Werdens eingerichtet, er strebt die allgemeine Starrheit zu beweisen, dank seiner Abkunft aus Bildern. Alle Philosophen haben das Ziel gehabt, zum Beweis des ewigen Beharrens, weil der Intellekt darin seine eigene Form und Wirkung fühlt.

63.

Wir würden ohne die Annahme einer der wahren Wirklichkeit entgegengesetzten Art des Seins nichts haben, an dem es sich messen und vergleichen und abbilden könnte: der Irrtum ist die Voraussetzung des Erkennens. Teilweises Beharren, relative Körper, gleiche Vorgänge, ähnliche Vorgänge, — damit verfälschen wir den wahren Tatbestand, aber es wäre unmöglich, von irgend etwas zu wissen, ohne ihn erst so verfälscht zu haben. Es ist nämlich so zwar jede Erkenntnis immer noch falsch, aber es gibt doch so ein

Vorstellen, und unter den Vorstellungen wieder eine Menge Grade des Falschen. Die Grade des Falschen festzustellen und die Notwendigkeit des Grundirrtums als der Lebensbedingung des vorstellenden Seins — Aufgabe der Wissenschaft. — Nicht: wie ist der Irrtum möglich, heißt die Frage, sondern: wie ist eine Art Wahrheit trotz der fundamentalen Unwahrheit im Erkennen überhaupt möglich? — Das vorstellende Sein ist gewiß, ja unsere einzige Gewißheit: was es vorstellt und wie es vorstellen muß, ist das Problem, es ist eben die Tatsache: ob es ein anderes als ein vorstellendes Sein überhaupt gibt, ob nicht Vorstellen zur Eigenschaft des Seins gehört, ist ein Problem.

64.

„Ähnliche" Qualitäten, sollten wir sagen, statt „gleich", — auch in der Chemie. Und „ähnlich" für uns. Es kommt nichts zweimal vor, das Sauerstoff-Atom ist ohne seinesgleichen, in Wahrheit; für uns genügt die Annahme, daß es unzählige gleiche gibt.

65.

Hauptgedanke! Nicht die Natur täuscht uns, die Individuen, und fördert ihre Zwecke durch unsere Hintergehung: sondern die Individuen legen sich alles Dasein nach individuellen, das heißt falschen Maßen zurecht; wir wollen damit Recht haben und folglich muß „die Natur" als Betrügerin erscheinen. In Wahrheit gibt es keine individuellen Wahrheiten, sondern lauter individuelle Irrtümer — das Individuum selber ist ein Irrtum. Alles, was in uns vorgeht, ist an sich etwas

anderes was wir nicht wissen: wir legen die Absicht und die Hintergehung und die Moral erst in die Natur hinein. — Ich unterscheide aber: die eingebildeten Individuen und die wahren „Lebenssysteme", deren jeder von uns eine ist; — man wirft beides in eins, während „das Individuum" nur eine Summe von bewußten Empfindungen und Urteilen und Irrtümern ist, ein Glaube, ein Stückchen vom wahren Lebens-System oder viele Stückchen zusammengedacht und zusammengefabelt, eine „Einheit", die nicht Stand hält. Wir sind Knospen an einem Baume, — was wissen wir von dem, was im Interesse des Baumes aus uns werden kann! Aber wir haben ein Bewußtsein, als ob wir alles sein wollten und sollten, eine Phantasterei vom „Ich" und allem „Nicht-Ich". Aufhören, sich als solches phantastisches ego zu fühlen! Schrittweise lernen, das vermeintliche Individuum abzuwerfen! Die Irrtümer des ego entdecken. Den Egoismus als Irrtum einsehen! Als Gegensatz ja nicht Altruismus zu verstehen! Das wäre die Liebe zu den anderen vermeintlichen Individuen. Nein! Über „mich" und „dich" hinaus! Kosmisch empfinden!

66.

Es liegt auf der Hand, daß weder Dinge an sich miteinander im Verhältnisse von Ursache und Wirkung stehen können, noch Erscheinung mit Erscheinung: womit sich ergibt, daß der Begriff „Ursache und Wirkung" innerhalb einer Philosophie, die an Dinge an sich und an Erscheinungen glaubt, nicht anwendbar ist. Die Fehler Kants — .. Tatsächlich stammt der Begriff „Ursache und Wirkung", psychologisch nachgerechnet, nur aus einer Denkweise, die immer und überall Wille auf Wille wir-

kend glaubt, — die nur an Lebendiges glaubt und im Grunde nur an „Seelen" (und nicht an Dinge). Innerhalb der mechanistischen Weltbetrachtung (welche Logik ist und deren Anwendung auf Raum und Zeit) reduziert sich jener Begriff auf die mathematische Formel — mit der, wie man immer wieder unterstreichen muß, niemals etwas begriffen, wohl aber etwas bezeichnet, verzeichnet wird.

67.

Die größte Fabelei ist die von der Erkenntnis. Man möchte wissen, wie die Dinge an sich beschaffen sind: aber siehe da, es gibt keine Dinge an sich! Gesetzt aber sogar, es gäbe ein An-sich, ein Unbedingtes, so könnte es eben darum nicht erkannt werden! Etwas Unbedingtes kann nicht erkannt werden: sonst wäre es eben nicht unbedingt! Erkennen ist aber immer „sich irgendwozu in Bedingung setzen" — —; ein solch Erkennender will, daß Das, was er erkennen will, ihn nichts angeht, und daß dasselbe Etwas überhaupt niemanden nichts angeht: wobei erstlich ein Widerspruch gegeben ist, im Erkennen-wollen und dem Verlangen, daß es ihn nichts angehen soll (wozu doch dann Erkennen?), und zweitens, weil etwas, das niemanden nichts angeht, gar nicht ist, also auch gar nicht erkannt werden kann. — Erkennen heißt „sich in Bedingung setzen zu etwas": sich durch etwas bedingt fühlen und ebenso es selbst unsrerseits bedingen — — es ist also unter allen Umständen ein Feststellen, Bezeichnen, Bewußtmachen von Bedingungen (nicht ein Ergründen von Wesen, Dingen, „An-sichs").

68.

Unser „Erkennen" beschränkt sich darauf, Quantitäten festzustellen; aber wir können durch nichts hindern, diese Quantitäts-Differenzen als Qualitäten zu empfinden. Die Qualität ist eine perspektivische Wahrheit für uns; kein „An-sich".

Unsere Sinne haben ein bestimmtes Quantum als Mitte, innerhalb deren sie funktionieren, d. h. wir empfinden groß und klein im Verhältnis zu den Bedingungen unsrer Existenz. Wenn wir unsre Sinne um das Zehnfache verschärften oder verstumpften, würden wir zugrunde gehn; — d. h. wir empfinden auch Größenverhältnisse in bezug auf unsre Existenz-Ermöglichung als Qualitäten.

69.

Sollten nicht alle Quantitäten Anzeichen von Qualitäten sein? Der größeren Macht entspricht ein anderes Bewußtsein, Gefühl, Begehren, ein anderer perspektivischer Blick; Wachstum selbst ist ein Verlangen, mehr zu sein; aus einem quale heraus erwächst das Verlangen nach einem Mehr von quantum; in einer rein quantitativen Welt wäre alles tot, starr, unbewegt. — Die Reduktion aller Qualitäten auf Quantitäten ist Unsinn: was sich ergibt, ist, daß eins und das andere beisammensteht, eine Analogie —

70.

Die Qualitäten sind unsere unübersteiglichen Schranken; wir können durch nichts verhindern, bloße Quantitäts-Differenzen als etwas von Quantität Grundverschiedenes zu empfinden, nämlich als Qualitäten, die nicht mehr aufeinander reduzierbar sind. Aber alles, wofür nur

das Wort „Erkenntnis" Sinn hat, bezieht sich auf das Reich, wo gezählt, gewogen, gemessen werden kann, auf die Quantität: während umgekehrt alle unsre Wertempfindungen (d. h. eben unsre Empfindungen) gerade an den Qualitäten haften, d. h. an unsren, nur uns allein zugehörigen perspektivischen „Wahrheiten", die schlechterdings nicht „erkannt" werden können. Es liegt auf der Hand, daß jedes von uns verschiedene Wesen andere Qualitäten empfindet und folglich in einer andern Welt, als wir leben, lebt. Die Qualitäten sind unsre eigentliche menschliche Idiosynkrasie: zu verlangen, daß diese unsre menschlichen Auslegungen und Werte allgemeine und vielleicht konstitutive Werte sind, gehört zu den erblichen Verrücktheiten des menschlichen Stolzes.

71.

Die scheinbare Welt, d. h. eine Welt, nach Werten angesehn; geordnet, ausgewählt nach Werten, d. h. in diesem Falle nach dem Nützlichkeits-Gesichtspunkt in Hinsicht auf die Erhaltung und Macht-Steigerung einer bestimmten Gattung von animal.

Das Perspektivische also gibt den Charakter der „Scheinbarkeit" ab! Als ob eine Welt noch übrigbliebe, wenn man das Perspektivische abrechnet! Damit hätte man ja die Relativität abgerechnet!

Jedes Kraftzentrum hat für den ganzen Rest seine Perspektive, d. h. seine ganz bestimmte Wertung, seine Aktions-Art, seine Widerstands-Art. Die „scheinbare Welt" reduziert sich also auf eine spezifische Art von Aktion auf die Welt, ausgehend von einem Zentrum.

Nun gibt es gar keine andre Art Aktion: und die „Welt" ist nur ein Wort für das Gesamtspiel dieser

Aktionen. Die Realität besteht exakt in dieser Partikular-Aktion und -Reaktion jedes einzelnen gegen das Ganze ...

Es bleibt kein Schatten von Recht mehr übrig, hier von Schein zu reden ...

Die spezifische Art zu reagieren ist die einzige Art des Reagierens: wir wissen nicht, wie viele und was für Arten es alles gibt.

Aber es gibt kein „anderes", kein „wahres", kein wesentliches Sein, — damit würde eine Welt ohne Aktion und Reaktion ausgedrückt sein ...

Der Gegensatz der scheinbaren Welt und der wahren Welt reduziert sich auf den Gegensatz „Welt" und „Nichts" —

72.

Kritik des Begriffes „wahre und scheinbare Welt". — Von diesen ist die erste eine bloße Fiktion, aus lauter fingierten Dingen gebildet.

Die „Scheinbarkeit" gehört selbst zur Realität: sie ist eine Form ihres Seins; d. h. in einer Welt, wo es kein Sein gibt, muß durch den Schein erst eine gewisse berechenbare Welt identischer Fälle geschaffen werden: ein Tempo, in dem Beobachtung und Vergleichung möglich ist, usw.

„Scheinbarkeit" ist eine zurechtgemachte und vereinfachte Welt, an der unsre praktischen Instinkte gearbeitet haben: sie ist für uns vollkommen wahr: nämlich wir leben, wir können in ihr leben: Beweis ihrer Wahrheit für uns ...

die Welt, abgesehen von unsrer Bedingung, in ihr zu leben, die Welt, die wir nicht auf unser Sein, unsre Logik und psychologischen Vorurteile reduziert haben,

existiert nicht als Welt „an sich"; sie ist essentiell Relations-Welt: sie hat, unter Umständen, von jedem Punkt aus ihr verschiedenes Gesicht: ihr Sein ist essentiell an jedem Punkte anders: sie drückt auf jeden Punkt, es widersteht ihr jeder Punkt — und diese Summierungen sind in jedem Falle gänzlich inkongruent.

Das Maß von Macht bestimmt, welches Wesen das andre Maß von Macht hat: unter welcher Form, Gewalt, Nötigung es wirkt oder widersteht.

Unser Einzelfall ist interessant genug: wir haben eine Konzeption gemacht, um in einer Welt leben zu können, um gerade genug zu perzipieren, daß wir noch es aushalten...

73.

Unsre psychologische Optik ist dadurch bestimmt:

1. daß Mitteilung nötig ist, und daß zur Mitteilung etwas fest, vereinfacht, präzisierbar sein muß (vor allem im sogenannten identischen Fall). Damit es aber mitteilbar sein kann, muß es zurechtgemacht empfunden werden, als „wiedererkennbar". Das Material der Sinne vom Verstande zurechtgemacht, reduziert auf grobe Hauptstriche, ähnlich gemacht, subsumiert unter Verwandtes. Also: die Undeutlichkeit und das Chaos des Sinneseindrucks wird gleichsam logisiert;

2. die Welt der „Phänomene" ist die zurechtgemachte Welt, die wir als real empfinden. Die „Realität" liegt in dem beständigen Wiederkommen gleicher, bekannter, verwandter Dinge, in ihrem logisierten Charakter, im Glauben, daß wir hier rechnen, berechnen können;

3. der Gegensatz dieser Phänomenal-Welt ist nicht „die wahre Welt", sondern die formlos-unformulierbare Welt

des Sensationen-Chaos, — also eine andere Art Phänomenal-Welt, eine für uns „unerkennbare“;

4. Fragen, wie die Dinge „an sich“ sein mögen, ganz abgesehn von unsrer Sinnen-Rezeptivität und Verstandes-Aktivität, muß man mit der Frage zurückweisen: woher könnten wir wissen, daß es Dinge gibt? Die „Dinghheit“ ist erst von uns geschaffen. Die Frage ist, ob es nicht noch viele Arten geben könnte, eine solche scheinbare Welt zu schaffen — und ob nicht dieses Schaffen, Logisieren, Zurechtmachen, Fälschen die bestgarantierte Realität selbst ist: kurz, ob nicht Das, was „Dinge setzt“, allein real ist; und ob nicht die „Wirkung der äußeren Welt auf uns“ auch nur die Folge solcher wollenden Subjekte ist... Die anderen „Wesen“ agieren auf uns; unsre zurechtgemachte Scheinwelt ist eine Zurechtmachung und Überwältigung von deren Aktionen: eine Art Defensiv-Maßregel. Das Subjekt allein ist beweisbar: Hypothese, daß es nur Subjekte gibt, — daß „Objekt“ nur eine Art Wirkung von Subjekt auf Subjekt ist... ein modus des Subjekts.

74.

Rekapitulation:

Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht.

Zwiefache Fälschung, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwertigen usw.

Daß alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: — Gipfel der Betrachtung.

Von den Werten aus, die dem Seienden beigelegt wer-

den, stammt die Verurteilung und Unzufriedenheit im Werdenden: nachdem eine solche Welt des Seins erst erfunden war.

Die Metamorphosen des Seienden (Körper, Gott, Ideen, Naturgesetze, Formeln usw.).

„Das Seiende" als Schein; Umkehrung der Werte: der Schein war das Wertverleihende —.

Erkenntnis an sich im Werden unmöglich; wie ist also Erkenntnis möglich? Als Irrtum über sich selbst, als Wille zur Macht, als Wille zur Täuschung.

Werden als Erfinden, Wollen, Selbstverneinen, Sich-selbst-überwinden: kein Subjekt, sondern ein Tun, Setzen, schöpferisch, keine „Ursachen und Wirkungen".

Kunst als Wille zur Überwindung des Werdens, als „Verewigen", aber kurzsichtig, je nach der Perspektive: gleichsam im Kleinen die Tendenz des Ganzen wiederholend.

Was alles Leben zeigt, als verkleinerte Formel für die gesamte Tendenz zu betrachten: deshalb eine neue Fixierung des Begriffs „Leben", als Wille zur Macht.

Anstatt „Ursache und Wirkung" der Kampf des Werdenden miteinander, oft mit Einschlürfung des Gegners; keine konstante Zahl des Werdenden.

Unbrauchbarkeit der alten Ideale zur Interpretation des ganzen Geschehens, nachdem man deren tierische Herkunft und Nützlichkeit erkannt hat; alle überdies dem Leben widersprechend.

Unbrauchbarkeit der mechanistischen Theorie, — gibt den Eindruck der Sinnlosigkeit.

Der ganze Idealismus der bisherigen Menschheit ist im Begriff, in Nihilismus umzuschlagen, — in den Glauben an die absolute Wertlosigkeit, d. h. Sinnlosigkeit.

Die Vernichtung der Ideale, die neue Öde; die neuen Künste, um es auszuhalten, wir Amphibien.

Voraussetzung: Tapferkeit, Geduld, keine „Rückkehr", keine Hitze nach vorwärts. (NB. Zarathustra, sich beständig parodisch zu allen früheren Werten verhaltend, aus der Fülle heraus.)

## 2.

## Die Natur

### 75.

In Hinsicht auf alle unsere Erfahrung müssen wir immer skeptisch bleiben und zum Beispiel sagen: wir können von keinem „Naturgesetz" eine ewige Gültigkeit behaupten, wir können von keiner chemischen Qualität ihr ewiges Verharren behaupten, wir sind nicht fein genug, um den mutmaßlichen absoluten Fluß des Geschehens zu sehen: das Bleibende ist nur vermöge unserer groben Organe da, welche zusammenfassen und auf Flächen hinlegen, wo so gar nichts existiert. Der Baum ist in jedem Augenblick etwas Neues: die Form wird von uns behauptet, weil wir die feinste absolute Bewegung nicht wahrnehmen können: wir legen eine mathematische Durchschnittslinie hinein in die absolute Bewegung, überhaupt Linien und Flächen bringen wir hinzu, auf der Grundlage des Intellekts, welches der Irrtum ist: die Annahme des Gleichen und des Beharrens, weil wir nur Beharrendes sehen können und nur bei Ähnlichem (Gleichen) uns erinnern. Aber an sich ist es anders: wir dürfen unsere Spezies nicht in die Essenz übertragen.

76.

Auch die chemischen Qualitäten fließen und ändern sich: mag der Zeitraum auch ungeheuer sein, daß die jetzige Formel ohne Zusammensetzung durch den Erfolg widerlegt wird. Einstweilen sind die Formeln wahr: denn sie sind grob; was ist denn 9 Teile Sauerstoff zu 11 Teilen Wasserstoff? Dies 9:11 ist vollends unmöglich genau zu machen, es ist immer ein Fehler bei der Verwirklichung, folglich eine gewisse Spannweite, innerhalb deren das Experiment gelingt. Aber ebenfalls innerhalb derselben ist die ewige Veränderung, der ewige Fluß aller Dinge, in keinem Augenblick ist Sauerstoff genau dasselbe wie im vorigen, sondern etwas Neues: wenn auch diese Neuheit zu fein für alle Messungen ist, ja die ganze Entwicklung aller der Neuheiten während der Dauer des Menschengeschlechts vielleicht noch nicht groß genug ist, um die Formel zu widerlegen. — Es gibt so wenig Formen wie Qualitäten.

77.

Unsere Sinne zeigen uns nie ein Nebeneinander, sondern stets ein Nacheinander. Der Raum und, die menschlichen Gesetze des Raumes setzen die Realität von Bildern, Formen, Substanzen und deren Dauerhaftigkeit voraus, das heißt unser Raum, gilt einer imaginären Welt. Vom Raum, der zum ewigen Fluß der Dinge gehört, wissen wir nichts.

78.

Dem wirklichen Verlauf der Dinge muß auch eine wirkliche Zeit entsprechen, ganz abgesehen von dem Gefühle langer und kurzer Zeiträume, wie sie erkennende Wesen haben. Wahrscheinlich ist die wirkliche Zeit

unsäglich viel langsamer, als wir Menschen die Zeit empfinden: wir nehmen so wenig wahr, obschon auch für uns ein Tag sehr lang erscheint, gegen denselben Tag im Gefühle eines Insekts. Aber unser Blutumlauf könnte in Wahrheit die Dauer eines Erd- und Sonnenlaufs haben. Sodann empfinden wir uns wahrscheinlich als viel zu groß und haben darin unsere Überschätzung, daß wir ein zu großes Maß in den Raum hineinempfinden. Es ist möglich, daß alles viel kleiner ist. Also die wirkliche Welt kleiner, aber viel langsamer bewegt, aber unendlich reicher an Bewegungen als wir ahnen.

79.

Jedes Ding an jedem Dinge meßbar: aber außerhalb der Dinge gibt es kein Maß: weshalb an sich jede Größe unendlich groß und unendlich klein ist.

Dagegen gibt es vielleicht eine Zeiteinheit, welche fest ist. Die Kräfte brauchen bestimmte Zeiten, um bestimmte Qualitäten zu werden.

80.

Wir sind irgendwie in der Mitte — nach der Größe der Welt zu und nach der Kleinheit der unendlichen Welt zu. Oder ist das Atom uns näher als das äußerste Ende der Welt? — Ist für uns die Welt nicht nur ein Zusammenfassen von Relationen unter einem Maß? Sobald dies willkürliche Maß fehlt, zerfließt unsere Welt.

81.

Wir hören wenig und unsicher, wenn wir eine Sprache nicht verstehen, die um uns gesprochen wird. Ebenso bei

einer Musik, die uns fremd ist, wie die chinesische. Das Guthören ist also wohl ein fortwährendes Erraten und Ausfüllen der wenigen wirklich wahrgenommenen Empfindungen. Verstehen ist ein erstaunlich schnelles entgegenkommendes Phantasieren und Schließen: aus zwei Worten erraten wir den Satz (beim Lesen), aus einem Vokal und zwei Konsonanten ein Wort beim Hören, ja viele Worte hören wir nicht, denken sie aber als gehört. — Was wirklich geschehen ist, ist nach unserem Augenschein schwer zu sagen, — denn wir haben fortwährend dabei gedichtet und geschlossen. Ich habe öfter beim Sprechen mit Personen ihren Gesichtsausdruck so deutlich vor mir, wie ihn meine Augen nicht wahrnehmen können: es ist eine Fiktion zu ihren Worten, die Auslegung in Gebärden des Gesichts.

Ich vermute, daß wir nur sehen, was wir kennen; unser Auge ist in der Handhabung zahlloser Formen fortwährend in Übung: — der größte Teil des Bildes ist nicht Sinneneindruck, sondern Phantasie-Erzeugnis. Es werden nur kleine Anlässe und Motive aus den Sinnen genommen, und das wird dann ausgedichtet. Die Phantasie ist an Stelle des „Unbewußten" zu setzen: es sind nicht unbewußte Schlüsse, als vielmehr hingeworfene Möglichkeiten, welche die Phantasie gibt (wenn zum Beispiel Sousreliefs in Reliefs für den Betrachter umschlagen).

Unsere „Außenwelt" ist ein Phantasie-Produkt, wobei frühere Phantasien als gewohnte, eingeübte Tätigkeiten wieder zum Bau verwendet werden. Die Farben, die Töne sind Phantasien, sie entsprechen gar nicht exakt dem mechanischen wirklichen Vorgang, sondern unserm individuellen Zustande. —

82.

Es gibt im Moleküle Explosionen und Veränderungen der Bahn aller Atome und plötzliche Auslösung von Kraft. Es könnte auch mit einem Moment unser ganzes Sonnensystem einen solchen Reiz erfahren, wie ihn der Nerv auf den Muskel ausübt. Daß dies nie geschehen sei, oder geschehen werde, ist nicht zu beweisen.

83.

Im Moleküle könnte immer noch die Geschichte des Sonnensystems abspielen und Wärme durch Fall und Stoß sich erzeugen.

84.

Ich glaube an den absoluten Raum, als Substrat der Kraft: diese begrenzt und gestaltet. Die Zeit ewig. Aber an sich gibt es nicht Raum, noch Zeit. „Veränderungen" sind nur Erscheinungen (oder Sinnes-Vorgänge für uns); wenn wir zwischen diesen noch so regelmäßige Wiederkehr ansetzen, so ist damit nichts begründet als eben diese Tatsache, daß es immer so geschehen ist. Das Gefühl, daß das post hoc ein propter hoc ist, ist leicht als Mißverständnis abzuleiten; es ist begreiflich. Aber Erscheinungen können nicht „Ursachen" sein!

85.

In jedem Urteile steckt der ganze, volle, tiefe Glaube an Subjekt und Prädikat oder an Ursache und Wirkung (nämlich als die Behauptung, daß jede Wirkung Tätigkeit sei und daß jede Tätigkeit einen Täter voraussetze); und dieser letztere Glaube ist sogar nur ein Einzelfall des ersteren, so daß als Grundglaube der Glaube übrig-

bleibt: es gibt Subjekte, alles, was geschieht, verhält sich prädikativ zu irgendwelchem Subjekte.

Ich bemerke etwas und suche nach einem Grund dafür: das heißt ursprünglich: ich suche nach einer Absicht darin, und vor allem nach Einem, der Absicht hat, nach einem Subjekt, einem Täter: alles Geschehen ein Tun, — ehemals sah man in allem Geschehen Absichten, dies ist unsere älteste Gewohnheit. Hat das Tier sie auch? Ist es, als Lebendiges, nicht auch auf die Interpretation nach sich angewiesen? — Die Frage „warum?" ist immer die Frage nach der causa finalis, nach einem „Wozu?" Von einem „Sinn der causa efficiens" haben wir nichts: hier hat Hume recht, die Gewohnheit (aber nicht nur die des Individuums!) läßt uns erwarten, daß ein gewisser oft beobachteter Vorgang auf den andern folgt: weiter nichts! Was uns die außerordentliche Festigkeit des Glaubens an Kausalität gibt, ist nicht die große Gewohnheit des Hintereinanders von Vorgängen, sondern unsre Unfähigkeit, ein Geschehen anders interpretieren zu können denn als ein Geschehen aus Absichten. Es ist der Glaube an das Lebendige und Denkende als an das einzig Wirkende — an den Willen, die Absicht —, es ist der Glaube, daß alles Geschehen Tun sei, daß alles Tun einen Täter voraussetze, es ist der Glaube an das „Subjekt". Sollte dieser Glaube an den Subjekt- und Prädikat-Begriff nicht eine große Dummheit sein?

Frage: ist die Absicht Ursache eines Geschehens? Oder ist auch das Illusion? Ist sie nicht das Geschehen selbst?

86.

Kritik des Begriffs „Ursache". — Wir haben absolut keine Erfahrung über eine Ursache; psychologisch

nachgerechnet, kommt uns der ganze Begriff aus der subjektiven Überzeugung, daß wir Ursache sind, nämlich, daß der Arm sich bewegt... Aber das ist ein Irrtum. Wir unterscheiden uns, die Täter, vom Tun, und von diesem Schema machen wir überall Gebrauch, — wir suchen nach einem Täter zu jedem Geschehen. Was haben wir gemacht? Wir haben ein Gefühl von Kraft, Anspannung, Widerstand, ein Muskelgefühl, das schon der Beginn der Handlung ist, als Ursache mißverstanden, oder den Willen das und das zu tun, weil auf ihn die Aktion folgt, als Ursache verstanden.

„Ursache" kommt gar nicht vor: von einigen Fällen, wo sie uns gegeben schien und wo wir aus uns sie projiziert haben zum Verständnis des Geschehens, ist die Selbsttäuschung nachgewiesen. Unser „Verständnis eines Geschehens" bestand darin, daß wir ein Subjekt erfanden, welches verantwortlich wurde dafür, daß etwas geschah und wie es geschah. Wir haben unser Willens-Gefühl, unser „Freiheits"-Gefühl, unser Verantwortlichkeits-Gefühl und unsre Absicht zu einem Tun in den Begriff „Ursache" zusammengefaßt: causa efficiens und causa finalis ist in der Grundkonzeption Eins.

Wir meinten, eine Wirkung sei erklärt, wenn ein Zustand aufgezeigt würde, dem sie bereits inhäriert. Tatsächlich erfinden wir alle Ursachen nach dem Schema der Wirkung: letztere ist uns bekannt... Umgekehrt sind wir außerstande, von irgendeinem Dinge vorauszusagen, was es „wirkt". Das Ding, das Subjekt, der Wille, die Absicht — alles inhäriert der Konzeption „Ursache". Wir suchen nach Dingen, um zu erklären, weshalb sich etwas verändert hat. Selbst noch das Atom ist ein solches hinzugedachtes „Ding" und „Ursubjekt"...

Endlich begreifen wir, daß Dinge — folglich auch Atome — nichts wirken: weil sie gar nicht da sind, — daß der Begriff Kausalität vollkommen unbrauchbar ist. — Aus einer notwendigen Reihenfolge von Zuständen folgt nicht deren Kausal-Verhältnis (— das hieße deren wirkende Vermögen von 1 auf 2, auf 3, auf 4, auf 5 springen machen). Es gibt weder Ursachen, noch Wirkungen. Sprachlich wissen wir davon nicht loszukommen. Aber daran liegt nichts. Wenn ich den Muskel von seinen „Wirkungen" getrennt denke, so habe ich ihn negiert...

In summa: ein Geschehen ist weder bewirkt, noch bewirkend. Causa ist ein Vermögen zu wirken, hinzu erfunden vom Geschehen...

Die Kausalitäts-Interpretation eine Täuschung... Ein „Ding" ist die Summe seiner Wirkungen, synthetisch gebunden durch einen Begriff, Bild. Tatsächlich hat die Wissenschaft den Begriff Kausalität seines Inhalts entleert und ihn übrigbehalten zu einer Gleichnisformel, bei der es im Grunde gleichgültig geworden ist, auf welcher Seite Ursache oder Wirkung. Es wird behauptet, daß in zwei Komplex-Zuständen (Kraftkonstellationen) die Quanten Kraft gleich blieben.

Die Berechenbarkeit eines Geschehens liegt nicht darin, daß eine Regel befolgt wurde, oder einer Notwendigkeit gehorcht wurde, oder ein Gesetz von Kausalität von uns in jedes Geschehen projiziert wurde —: sie liegt in der Wiederkehr „identischer Fälle".

Es gibt nicht, wie Kant meint, einen Kausalitäts-Sinn. Man wundert sich, man ist beunruhigt, man will etwas Bekanntes, woran man sich halten kann... Sobald im Neuen uns etwas Altes aufgezeigt wird, sind wir beruhigt. Der angebliche Kausalitäts-Instinkt ist nur die

Furcht vor dem Ungewohnten und der Versuch, in ihm etwas Bekanntes zu entdecken, — ein Suchen nicht nach Ursachen, sondern nach Bekanntem.

87.

Zur Bekämpfung des Determinismus und der Theologie. — Daraus, daß etwas regelmäßig erfolgt und berechenbar erfolgt, ergibt sich nicht, daß es notwendig erfolgt. Daß ein Quantum Kraft sich in jedem bestimmten Falle auf eine einzige Art und Weise bestimmt und benimmt, macht es nicht zum „unfreien Willen". Die „mechanische Notwendigkeit" ist kein Tatbestand: wir erst haben sie in das Geschehen hineininterpretiert. Wir haben die Formulierbarkeit des Geschehens ausgedeutet als Folge einer über dem Geschehen waltenden Nezessität. Aber daraus, daß ich etwas Bestimmtes tue, folgt keineswegs, daß ich es gezwungen tue. Der Zwang ist in den Dingen gar nicht nachweisbar: die Regel beweist nur, daß ein und dasselbe Geschehen nicht auch ein anderes Geschehen ist. Erst dadurch, daß wir Subjekte, „Täter" in die Dinge hineingedeutet haben, entsteht der Anschein, daß alles Geschehen die Folge von einem auf Subjekte ausgeübten Zwange ist, — ausgeübt von wem? wiederum von einem „Täter". Ursache und Wirkung — ein gefährlicher Begriff, solange man ein Etwas denkt, das verursacht, und ein Etwas, auf das gewirkt wird.

Der Mensch projiziert seinen Trieb zur Wahrheit, sein „Ziel" in einem gewissen Sinne außer sich als seiende Welt, als metaphysische Welt, als „Ding an sich", als bereits vorhandene Welt. Sein Bedürfnis als Schaffender erdichtet bereits die Welt, an der er arbeitet, nimmt

sie vorweg; diese Vorwegnahme (dieser „Glaube" an die Wahrheit) ist seine Stütze.

Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein Kampf...

Sobald wir uns jemanden imaginieren, der verantwortlich ist dafür, daß wir so und so sind usw. (Gott, Natur), ihm also unsre Existenz, unser Glück und Elend als Absicht zulegen, verderben wir uns die Unschuld des Werdens. Wir haben dann jemanden, der durch uns und mit uns etwas erreichen will.

Das „Wohl des Individuums" ist ebenso imaginär als das „Wohl der Gattung": das erstere wird nicht dem letzteren geopfert, Gattung ist aus der Ferne betrachtet etwas ebenso Flüssiges wie Individuum. „Erhaltung der Gattung" ist nur eine Folge des Wachstums der Gattung, d. h. der Überwindung der Gattung auf dem Wege zu einer stärkeren Art.

Thesen. — Daß die anscheinende „Zweckmäßigkeit" („die aller menschlichen Kunst unendlich überlegene Zweckmäßigkeit") bloß die Folge jenes in allem Geschehen sich abspielenden Willens zur Macht ist —: daß das Stärker-werden Ordnungen mit sich bringt, die einem Zweckmäßigkeits-Entwurf ähnlich sehen —: daß die anscheinenden Zwecke nicht beabsichtigt sind, aber, sobald die Übermacht über eine geringere Macht erreicht ist und letztere als Funktion der größeren arbeitet, eine Ordnung des Ranges, der Organisation den Anschein einer Ordnung von Mittel und Zweck erwecken muß.

Gegen die anscheinende „Notwendigkeit“:
— diese nur ein Ausdruck dafür, daß eine Kraft nicht auch etwas anderes ist.
Gegen die anscheinende „Zweckmäßigkeit“:
— letztere nur ein Ausdruck für eine Ordnung von Machtsphären und deren Zusammenspiel.

88.

Angebliche Zweckmäßigkeit der Natur — bei der Selbstsucht, dem Geschlechtstrieb, wo man sagt, sie benutze das Individuum, — bei der Lichtausströmung der Sonne usw. — alles Erdichtungen! Es ist vielleicht die letzte Form einer Gottes-Vorstellung — aber dieser Gott ist nicht sehr klug und sehr unbarmherzig. Leopardi hat die böse Stiefmutter Natur, Schopenhauer den „Willen“. — Vielleicht kann man mit solchen anscheinenden Zwecktätigkeiten die Zwecktätigkeit des Menschen aufhellen. Es wird etwas erreicht, und das, was dazu alles geschieht, ist von dem Bilde, welches vorher im Kopfe des Wollenden ist, total verschieden, — es führt keine Brücke hinüber. „Ich esse, um mich zu sättigen“, — aber was weiß ich von dem, was Sättigung ist! In Wahrheit wird die Sättigung erreicht, aber nicht gewollt, — die momentane Lustempfindung bei jedem Bissen, solange Hunger da ist, ist das Motiv: nicht die Absicht, „um“, sondern ein Versuch bei jedem Bissen, ob er noch schmeckt. Unsere Handlungen sind Versuche, ob dieser oder jener Trieb daran seine Freude habe, bis ins Verwickeltste hinein, spielende Äußerungen des Dranges nach Tätigkeit, welche wir durch die Theorie der Zwecke mißdeuten und falsch verstehen. Wir bewegen unsere Fangarme — und dieser oder jener Trieb findet in dem, was wir fangen, seine Beute und macht uns glauben, wir hätten beabsichtigt, ihn zu befriedigen.

Von den Welt-Auslegungen, welche bisher versucht worden sind, scheint heutzutage die mechanistische siegreich im Vordergrund zu stehen. Ersichtlich hat sie das gute Gewissen auf ihrer Seite; und keine Wissenschaft glaubt bei sich selber an einen Fortschritt und Erfolg, es sei denn, wenn er mit Hilfe mechanistischer Prozeduren errungen ist. Jedermann kennt diese Prozeduren: man läßt die „Vernunft" und die „Zwecke", so gut es gehen will, aus dem Spiele, man zeigt, daß, bei gehöriger Zeitdauer, alles aus allem werden kann, man verbirgt ein schadenfrohes Schmunzeln nicht, wenn wieder einmal die „anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale" einer Pflanze oder eines Eidotters auf Druck und Stoß zurückgeführt ist: kurz, man huldigt von ganzem Herzen, wenn in einer so ernsten Angelegenheit ein scherzhafter Ausdruck erlaubt ist, dem Prinzip der größtmöglichen Dummheit. Inzwischen gibt sich gerade bei den ausgesuchten Geistern, welche in dieser Bewegung stehen, ein Vorgefühl, eine Beängstigung zu erkennen, wie als ob die Theorie ein Loch habe, welches über kurz oder lang zu ihrem letzten Loche werden könne: ich meine zu jenem, auf dem man pfeift, wenn man in höchsten Nöten ist. Man kann Druck und Stoß selber nicht „erklären", man wird die actio in distans nicht los: — man hat den Glauben an das Erklärenkönnen selber verloren und gibt mit sauertöpfischer Miene zu, daß Beschreiben und nicht Erklären möglich ist, daß die dynamische Welt-Auslegung, mit ihrer Leugnung des „leeren Raumes", den Klümpchen-Atomen, in kurzem über die Physiker Gewalt haben wird: wobei man freilich zur Dynamis noch eine innere Qualität —

90.

Die mechanistische Vorstellung, als regulatives Prinzip der Methode voranzustellen. Nicht als die bewiesenste Weltbetrachtung, sondern als die, welche die größte Strenge und Zucht nötig macht und am meisten alle Sentimentalität beiseite wirft. Zugleich eine Probe für das physische und seelische Gedeihen: mißratene, willensschwache Rassen gehen daran zugrunde, durch Sinnlichkeit oder durch Melancholie oder, wie Inder, durch Beides.

91.

Die Methode der mechanischen Weltbetrachtung ist einstweilen bei Weitem die redlichste: der gute Wille zu Allem, das sich kontrolliert, alle logischen Kontroll-Funktionen, alles Das, was nicht lügt und betrügt, ist da in Tätigkeit.

92.

Der siegreiche Begriff „Kraft", mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm ein innerlicher Wille zugesprochen werden, welchen ich bezeichne als „Willen zur Macht", d. h. als unersättliches Verlangen nach Bezeigung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb usw. Die Physiker werden die „Wirkung in die Ferne" aus ihren Prinzipien nicht los; ebensowenig eine abstoßende Kraft (oder anziehende). Es hilft nichts: man muß alle Bewegungen, alle „Erscheinungen", alle „Gesetze" nur als Symptome eines innerlichen Geschehens fassen und sich der Analogie des Menschen zu diesem Ende bedienen. Am Tier ist es möglich, aus dem Willen zur Macht alle seine Triebe abzuleiten; ebenso alle Funktionen des organischen Lebens aus dieser Einen Quelle.

93.

Ist jemals schon eine Kraft konstatiert? Nein, sondern Wirkungen, übersetzt in eine völlig fremde Sprache. Das Regelmäßige im Hintereinander hat uns aber so verwöhnt, daß wir uns über das Wunderliche daran nicht wundern.

94.

Eine Kraft, die wir uns nicht vorstellen können, ist ein leeres Wort und darf kein Bürgerrecht in der Wissenschaft haben: wie die sogenannte rein mechanische Anziehungs- und Abstoßungskraft, welche uns die Welt vorstellbar machen will, nichts weiter!

95.

Druck und Stoß etwas unsäglich Spätes, Abgeleitetes, Unursprüngliches. Es setzt ja schon etwas voraus, das zusammenhält und drücken und stoßen kann! Aber woher hielte es zusammen?

96.

Es gibt nichts Unveränderliches in der Chemie: das ist nur Schein, ein bloßes Schulvorurteil. Wir haben das Unveränderliche eingeschleppt, immer noch aus der Metaphysik, meine Herren Physiker. Es ist ganz naiv von der Oberfläche abgelesen, zu behaupten, daß der Diamant, der Graphit und die Kohle identisch sind. Warum? Bloß weil man keinen Substanz-Verlust durch die Waage konstatieren kann! Nun gut, damit haben sie noch etwas gemein; aber die Molekül-Arbeit bei der Verwandlung, die wir nicht sehen und wägen können, macht eben aus dem einen Stoff etwas andres, — mit spezifisch anderen Eigenschaften.

97.

Gegen das physikalische Atom. — Um die Welt zu begreifen, müssen wir sie berechnen können; um sie berechnen zu können, müssen wir konstante Ursachen haben; weil wir in der Wirklichkeit keine solchen konstanten Ursachen finden, erdichten wir uns welche — die Atome. Dies ist die Herkunft der Atomistik.

Die Berechenbarkeit der Welt, die Ausdrückbarkeit alles Geschehens in Formeln — ist das wirklich ein „Begreifen"? Was wäre wohl an einer Musik begriffen, wenn alles, was an ihr berechenbar ist und in Formeln abgekürzt werden kann, berechnet wäre? — Sodann die „konstanten Ursachen", Dinge, Substanzen, etwas „Unbedingtes" also; erdichtet — was hat man erreicht?

98.

Der mechanische Begriff der „Bewegung" ist bereits eine Übersetzung des Original-Vorgangs in die Zeichensprache von Auge und Getast.

Der Begriff „Atom", die Unterscheidung zwischen einem „Sitz der treibenden Kraft und ihr selber", ist eine Zeichensprache aus unsrer logisch-psychischen Welt her.

Es steht nicht in unserm Belieben, unser Ausdrucksmittel zu verändern: es ist möglich, zu begreifen, inwiefern es bloße Semiotik ist. Die Forderung einer adäquaten Ausdrucksweise ist unsinnig: es liegt im Wesen einer Sprache, eines Ausdrucksmittels, eine bloße Relation auszudrücken... Der Begriff „Wahrheit" ist widersinnig. Das ganze Reich von „wahr — falsch" bezieht sich nur auf Relationen zwischen Wesen, nicht auf das „An sich"... Es gibt kein „Wesen an sich" (die

Relationen konstituieren erst Wesen —), so wenig es eine „Erkenntnis an sich" geben kann.

99.

„Die Kraftempfindung kann nicht aus Bewegung hervorgehen: Empfindung überhaupt kann nicht aus Bewegung hervorgehen."

„Auch dafür spricht nur eine scheinbare Erfahrung: in einer Substanz (Gehirn) wird durch übertragene Bewegung (Reize) Empfindung erzeugt. Aber erzeugt? Wäre denn bewiesen, daß die Empfindung dort noch gar nicht existiert? so daß ihr Auftreten als Schöpfungsakt der eingetretenen Bewegung aufgefaßt werden müßte? Der empfindungslose Zustand dieser Substanz ist nur eine Hypothese! keine Erfahrung! — Empfindung also Eigenschaft der Substanz: es gibt empfindende Substanzen."

„Erfahren wir von gewissen Substanzen, daß sie Empfindung nicht haben? Nein, wir erfahren nur nicht, daß sie welche haben. Es ist unmöglich, die Empfindung aus der nicht empfindenden Substanz abzuleiten." — O der Übereilung!

100.

Illusion, daß etwas erkannt sei, wo wir eine mathematische Formel für das Geschehene haben: es ist nur bezeichnet, beschrieben: nichts mehr!

101.

„Wissenschaft" (wie man sie heute übt) ist der Versuch, für alle Erscheinungen eine gemeinsame Zeichensprache zu schaffen, zum Zwecke der leichteren Berechenbarkeit und folglich Beherrschbarkeit der Natur. Diese Zeichen-

sprache, welche alle beobachteten „Gesetze" zusammenbringt, erklärt aber nichts, es ist nur eine Art kürzester (abgekürztester) Beschreibung des Geschehens.

102.

Wenn ich ein regelmäßiges Geschehen in eine Formel bringe, so habe ich mir die Bezeichnung des ganzen Phänomens erleichtert, abgekürzt usw. Aber ich habe kein „Gesetz" konstatiert, sondern die Frage aufgestellt, woher es kommt, daß hier etwas sich wiederholt: es ist eine Vermutung, daß der Formel ein Komplex von zunächst unbekannten Kräften und Kraft-Auslösungen entspricht: es ist Mythologie zu denken, daß hier Kräfte einem Gesetz gehorchen, so daß infolge ihres Gehorsams wir jedesmal das gleiche Phänomen haben.

103.

Ich hüte mich, von chemischen „Gesetzen" zu sprechen: das hat einen moralischen Beigeschmack. Es handelt sich vielmehr um eine absolute Feststellung von Machtverhältnissen: das Stärkere wird über das Schwächere Herr, soweit dies eben seinen Grad von Selbständigkeit nicht durchsetzen kann, — hier gibt es kein Erbarmen, keine Schonung, noch weniger eine Achtung vor „Gesetzen"!

104.

Die unabänderliche Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen beweist kein „Gesetz", sondern ein Machtverhältnis zwischen zwei oder mehreren Kräften. Zu sagen „aber gerade dies Verhältnis bleibt sich gleich!" heißt nichts anderes als: „ein und dieselbe Kraft kann nicht auch eine andere Kraft sein." — Es handelt sich nicht um ein Nach-

einander, — sondern um ein Ineinander, einen Prozeß, in dem die einzelnen sich folgenden Momente nicht als Ursachen und Wirkungen sich bedingen ...

Die Trennung des „Tuns" vom „Tuenden", des Geschehens von einem, der geschehen macht, des Prozesses von einem Etwas, das nicht Prozeß, sondern dauernd, Substanz, Ding, Körper, Seele usw. ist, — der Versuch, das Geschehen zu begreifen als eine Art Verschiebung und Stellungs-Wechsel von „Seiendem", von Bleibendem: diese alte Mythologie hat den Glauben an „Ursache und Wirkung" festgestellt, nachdem er in den sprachlich-grammatischen Funktionen eine feste Form gefunden hatte.

105.

Zwei aufeinanderfolgende Zustände, der eine „Ursache", der andere „Wirkung" —: ist falsch. Der erste Zustand hat nichts zu bewirken, den zweiten hat nichts bewirkt.

Es handelt sich um einen Kampf zweier an Macht ungleichen Elemente: es wird ein Neu-Arrangement der Kräfte erreicht, je nach dem Maß von Macht eines jeden. Der zweite Zustand ist etwas Grundverschiedenes vom ersten (nicht dessen Wirkung): das Wesentliche ist, daß die im Kampf befindlichen Faktoren mit anderen Machtquanten herauskommen.

106.

Kritik des Mechanismus. — Entfernen wir hier die zwei populären Begriffe „Notwendigkeit" und „Gesetz": das erste legt einen falschen Zwang, das zweite eine falsche Freiheit in die Welt. „Die Dinge" betragen sich nicht regelmäßig, nicht nach einer Regel: es gibt keine Dinge (— das ist unsre Fiktion); sie betragen sich ebenso-

wenig unter einem Zwang von Notwendigkeit. Hier wird nicht gehorcht: denn daß etwas so ist, wie es ist, so stark, so schwach, das ist nicht die Folge eines Gehorchens oder einer Regel oder eines Zwanges ...

Der Grad von Widerstand und der Grad von Übermacht — darum handelt es sich bei allem Geschehen: wenn wir, zu unserm Handgebrauch der Berechnung, das in Formeln und „Gesetzen" auszudrücken wissen, um so besser für uns! Aber wir haben damit keine „Moralität" in die Welt gelegt, daß wir sie als gehorsam fingieren —.

Es gibt kein Gesetz: jede Macht zieht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz. Gerade, daß es kein Anderskönnen gibt, darauf beruht die Berechenbarkeit.

Ein Machtquantum ist durch die Wirkung, die es übt, und die, der es widersteht, bezeichnet. Es fehlt die Adiaphorie: die an sich denkbar wäre. Es ist essentiell ein Wille zur Vergewaltigung und sich gegen Vergewaltigung zu wehren. Nicht Selbsterhaltung: jedes Atom wirkt in das ganze Sein hinaus, — es ist weggedacht, wenn man diese Strahlung von Machtwillen wegdenkt. Deshalb nenne ich es ein Quantum „Wille zur Macht": damit ist der Charakter ausgedrückt, der aus der mechanischen Ordnung nicht weggedacht werden kann, ohne sie selbst wegzudenken.

Eine Übersetzung dieser Welt von Wirkung ist eine sichtbare Welt — eine Welt fürs Auge — ist der Begriff „Bewegung". Hier ist immer subintelligiert, daß etwas bewegt wird, — hierbei wird, sei es nun in der Fiktion eines Klümpchen-Atoms oder selbst von dessen Abstraktion, dem dynamischen Atom, immer noch ein Ding gedacht, welches wirkt, — d. h. wir sind aus der Gewohnheit nicht herausgetreten, zu der uns Sinne und Sprache verleiten. Subjekt, Objekt, ein Täter zum Tun, das Tun

und Das, was es tut, gesondert: vergessen wir nicht, daß dies eine bloße Semiotik und nichts Reales bezeichnet. Die Mechanik als eine Lehre der Bewegung ist bereits eine Übersetzung in die Sinnensprache des Menschen.

107.

Wir haben „Einheiten" nötig, um rechnen zu können: deshalb ist nicht anzunehmen, daß es solche Einheiten gibt. Wir haben den Begriff der Einheit entlehnt von unserm „Ich"-Begriff, — unserm ältesten Glaubensartikel. Wenn wir uns nicht für Einheiten hielten, hätten wir nie den Begriff „Ding" gebildet. Jetzt, ziemlich spät, sind wir reichlich davon überzeugt, daß unsre Konzeption des Ich-Begriffs nichts für eine reale Einheit verbürgt. Wir haben also, um die mechanistische Welt theoretisch aufrechtzuerhalten, immer die Klausel zu machen, inwiefern wir sie mit zwei Fiktionen durchführen: dem Begriff der Bewegung (aus unsrer Sinnensprache genommen) und dem Begriff des Atoms (= Einheit, aus unsrer psychischen „Erfahrung" herstammend): — sie hat ein Sinnen-Vorurteil und ein psychologisches Vorurteil zu ihrer Voraussetzung.

Die Mechanik formuliert Folgeerscheinungen, noch dazu semiotisch, in sinnlichen und psychologischen Ausdrucksmitteln (daß alle Wirkung Bewegung ist; daß wo Bewegung ist, etwas bewegt wird): sie berührt die ursächliche Kraft nicht.

Die mechanistische Welt ist so imaginiert, wie das Auge und das Getast sich allein eine Welt vorstellen (als „bewegt"), — so, daß sie berechnet werden kann, — daß ursächlichen Einheiten fingiert sind, „Dinge" (Atome), deren Wirkung konstant bleibt (— Übertragung des falschen Subjektbegriffs auf den Atombegriff).

Phänomenal ist also: die Einmischung des Zahlbegriffs, des Dingbegriffs (Subjektbegriffs), des Tätigkeitsbegriffs (Trennung von Ursache-sein und Wirken), des Bewegungsbegriffs (Auge und Getast): wir haben unser Auge, unsre Psychologie immer noch darin.

Eliminieren wir diese Zutaten, so bleiben keine Dinge übrig, sondern dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältnis zu allen andern dynamischen Quanten: deren Wesen in ihrem Verhältnis zu allen andern Quanten besteht, in ihrem „Wirken" auf dieselben. Der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein Pathos — ist die elementarste Tatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt ...

## 108.

Die Physiker glauben an eine „wahre Welt" auf ihre Art: eine feste, für alle Wesen gleiche Atom-Systematisation in notwendigen Bewegungen, — so daß für sie die „scheinbare Welt" sich reduziert auf die jedem Wesen nach seiner Art zugängliche Seite des allgemeinen und allgemein notwendigen Seins (zugänglich und auch noch zurechtgemacht, — „subjektiv" gemacht). Aber damit verirren sie sich. Das Atom, das sie ansetzen, ist erschlossen nach der Logik jenes Bewußtseins-Perspektivismus, — ist somit auch selbst eine subjektive Fiktion. Dieses Weltbild, das sie entwerfen, ist durchaus nicht wesensverschieden von dem Subjektiv-Weltbild: es ist nur mit weitergedachten Sinnen konstruiert, aber durchaus mit unsern Sinnen ... Und zuletzt haben sie in der Konstellation etwas ausgelassen, ohne es zu wissen: eben den notwendigen Perspektivismus, vermöge dessen jedes Kraftzentrum — und nicht nur der Mensch — von sich

aus die ganze übrige Welt konstruiert, d. h. an seiner Kraft mißt, betastet, gestaltet... Sie haben vergessen, diese Perspektiven-setzende Kraft in das „wahre Sein" einzurechnen, — in der Schulsprache geredet: das Subjekt-sein. Sie meinen, dies sei „entwickelt", hinzugekommen; — aber noch der Chemiker braucht es: es ist ja das Spezifisch-Sein, das bestimmt So-und-so-Agieren und -Reagieren, je nachdem.

Der Perspektivismus ist nur eine komplexe Form der Spezifität. Meine Vorstellung ist, daß jeder spezifische Körper danach strebt, über den ganzen Raum Herr zu werden und seine Kraft auszudehnen (— sein Wille zur Macht:) und alles Das zurückzustoßen, was seiner Ausdehnung widerstrebt. Aber er stößt fortwährend auf gleiche Bestrebungen andrer Körper und endet, sich mit denen zu arrangieren („vereinigen"), welche ihm verwandt genug sind: — so konspirieren sie dann zusammen zur Macht. Und der Prozeß geht weiter...

109.

Eine Vielheit von Kräften, verbunden durch einen gemeinsamen Ernährungs-Vorgang, heißen wir „Leben". Zu diesem Ernährungs-Vorgang, als Mittel seiner Ermöglichung, gehört alles sogenannte Fühlen, Vorstellen, Denken, d. h. 1. ein Widerstreben gegen alle anderen Kräfte; 2. ein Zurechtmachen derselben nach Gestalt und Rhythmus; 3. ein Abschätzen in bezug auf Einverleibung oder Abscheidung.

110.

Die Verbindung des Unorganischen und Organischen muß in der abstoßenden Kraft liegen, welches jedes Kraftatom ausübt. „Leben" wäre zu definieren als eine

dauernde Form von Prozessen der Kraftfeststellungen, wo die verschiedenen Kämpfenden ihrerseits ungleich wachsen. Inwiefern auch im Gehorchen ein Widerstreben liegt; es ist die Eigenmacht durchaus nicht aufgegeben. Ebenso ist im Befehlen ein Zugestehen, daß die absolute Macht des Gegners nicht besiegt ist, nicht einverleibt, aufgelöst. „Gehorchen" und „Befehlen" sind Formen des Kampfspiels.

111.

Der Wille zur Macht interpretiert (— bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation): er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten. Bloße Machtverschiedenheiten könnten sich noch nicht als solche empfinden: es muß ein wachsen-wollendes Etwas da sein, das jedes andre wachsen-wollende Etwas auf seinen Wert hin interpretiert. Darin gleich — — In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden. (Der organische Prozeß setzt fortwährend Interpretieren voraus.)

112.

Die größere Kompliziertheit, die scharfe Abscheidung, das Nebeneinander der ausgebildeten Organe und Funktionen, mit Verschwinden der Mittelglieder — wenn Das Vollkommenheit ist, so ergibt sich ein Wille zur Macht im organischen Prozeß, vermöge deren herrschaftliche, gestaltende, befehlende Kräfte immer das Gebiet ihrer Macht mehren und innerhalb desselben immer wieder vereinfachen: der Imperativ wachsend.

Der „Geist" ist nur ein Mittel und Werkzeug im Dienst des höheren Lebens, der Erhöhung des Lebens: und was das Gute anbetrifft, so wie es Plato (und nach ihm

das Christentum) verstand, so scheint es mir sogar ein lebensgefährliches, lebenverleumdendes, lebenverneinendes Prinzip.

113.

Daß „Vererbung", als etwas ganz Unerklärtes, nicht zur Erklärung benutzt werden kann, sondern nur zur Bezeichnung, Fixierung eines Problems. Ebendas gilt vom „Anpassungs-Vermögen". Tatsächlich ist durch die morphologische Darstellung, gesetzt sie wäre vollendet, nichts erklärt, aber ein ungeheurer Tatbestand beschrieben. Wie ein Organ benutzt werden kann zu irgendeinem Zwecke, das ist nicht erklärt. Es wäre mit der Annahme von causae finales so wenig wie mit causae efficientes in diesen Dingen erklärt. Der Begriff „causa" ist nur ein Ausdrucksmittel, nicht mehr; ein Mittel zur Bezeichnung.

114.

„Nützlich" im Sinne der darwinistischen Biologie — das heißt: im Kampf mit anderen sich als begünstigend erweisend. Aber mir scheint schon das Mehrgefühl, das Gefühl des Stärker-werdens, ganz abgesehen vom Nutzen im Kampf, der eigentliche Fortschritt: aus diesem Gefühle entspringt erst der Wille zum Kampf —

115.

Die Physiologen sollten sich besinnen, den „Erhaltungstrieb" als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen. Vor allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen: die „Erhaltung" ist nur eine der Konsequenzen davon. — Vorsicht vor überflüssigen teleologischen Prinzipien! Und dahin gehört der ganze Begriff „Erhaltungstrieb".

116.

Man kann die unterste und ursprünglichste Tätigkeit im Protoplasma nicht aus einem Willen zur Selbsterhaltung ableiten, denn es nimmt auf eine unsinnige Art mehr in sich hinein, als die Erhaltung bedingen würde: und vor allem, es „erhält sich" damit nicht, sondern zerfällt... Der Trieb, der hier waltet, hat gerade dieses Sich-nicht-erhalten-wollen zu erklären: „Hunger" ist schon eine Ausdeutung, nach ungleich komplizierteren Organismen (— Hunger ist eine spezialisierte und spätere Form des Triebes, ein Ausdruck der Arbeitsteilung, im Dienst eines darüber waltenden höheren Triebes).

117.

Es ist nicht möglich, den Hunger als primum mobile zu nehmen, ebensowenig als die Selbsterhaltung. Der Hunger als Folge der Unterernährung aufgefaßt, heißt: der Hunger als Folge eines nicht mehr Herr werdenden Willens zur Macht. Es handelt sich durchaus nicht um eine Wiederherstellung eines Verlustes, — erst spät, infolge Arbeitsteilung, nachdem der Wille zur Macht ganz andre Wege zu seiner Befriedigung einschlagen lernte, wird das Aneignungsbedürfnis des Organismus reduziert auf den Hunger, auf das Wiederersatzbedürfnis des Verlorenen.

118.

Das Schwächere drängt sich zum Stärkeren aus Nahrungsnot; es will unterschlüpfen, mit ihm womöglich eins werden. Der Stärkere wehrt umgekehrt ab von sich, er will nicht in dieser Weise zugrunde gehen; vielmehr, im Wachsen, spaltet er sich zu zweien und Mehreren. Je größer der Drang ist zur Einheit, um so mehr darf man auf

Schwäche schließen; je mehr der Drang nach Varietät, Differenz, innerlichem Zerfall, um so mehr Kraft ist da.

Der Trieb, sich anzunähern, — und der Trieb, etwas zurückzustoßen, sind in der unorganischen wie organischen Welt das Band. Die ganze Scheidung ist ein Vorurteil.

Der Wille zur Macht in jeder Kraft-Kombination, sich wehrend gegen das Stärkere, losstürzend auf das Schwächere ist richtiger. NB. Die Prozesse als „Wesen".

119.

Was ist „passiv"? — Gehemmt sein in der vorwärtsgreifenden Bewegung: also ein Handeln des Widerstandes und der Reaktion.

Was ist „aktiv"? — nach Macht ausgreifend.

„Ernährung" — ist nur abgeleitet; das Ursprüngliche ist: Alles in sich einschließen wollen.

„Zeugung" — nur abgeleitet; ursprünglich: wo Ein Wille nicht ausreicht, das gesamte Angeeignete zu organisieren, tritt ein Gegenwille in Kraft, der die Loslösung vornimmt, ein neues Organisationszentrum, nach einem Kampfe mit dem ursprünglichen Willen.

„Lust" — als Machtgefühl (die Unlust voraussetzend).

120.

1. Die organischen Funktionen zurückübersetzt in den Grundwillen, den Willen zur Macht, — und aus ihm abgespaltet.

2. Der Wille zur Macht sich spezialisierend als Wille zur Nahrung, nach Eigentum, nach Werkzeugen, nach Dienern (Gehorchern) und Herrschern: der Leib als Bei-

spiel. — Der stärkere Wille dirigiert den schwächeren. Es gibt gar keine andre Kausalität als die von Wille zu Wille. Mechanistisch nicht erklärt.

3. Denken, Fühlen, Wollen in allem Lebendigen. Was ist eine Lust anderes als: eine Reizung des Machtgefühls durch ein Hemmnis (noch stärker durch rhythmische Hemmungen und Widerstände) — so daß es dadurch anschwillt. Also in aller Lust ist Schmerz inbegriffen. — Wenn die Lust sehr groß werden soll, müssen die Schmerzen sehr lange und die Spannung des Bogens ungeheuer werden.

4. Die geistigen Funktionen. Wille zur Gestaltung, zur Ähnlichung usw.

## 3.

## Der Mensch

### 121.

Wer einigermaßen sich vom Leibe eine Vorstellung geschaffen hat — wie viele Systeme da zugleich arbeiten, wieviel füreinander und gegeneinander getan wird, wieviel Feinheit in der Ausgleichung usw. da ist — der wird urteilen, daß alles Bewußtsein, dagegengerechnet, etwas Armes und Enges ist: daß kein Geist nur annähernd ausreicht für Das, was vom Leibe hier zu leisten wäre, und vielleicht auch, daß der weiseste Sittenlehrer und Gesetzgeber sich plump und anfängerhaft inmitten dieses Getriebes vom Krieg der Pflichten und Rechte fühlen müßte. Wie wenig wird uns bewußt! Wie sehr führt uns das Wenige zum Irrtum und zur Verwechslung! Das Bewußtsein ist eben ein Werkzeug: und in Anbetracht, wie viel und großes, ohne Bewußtsein geleistet wird, nicht das

nötigste, noch das bewunderungswürdigste, — im Gegenteil: vielleicht gibt es kein so schlecht entwickeltes Organ, kein so vielfach fehlerhaft arbeitendes: es ist eben das letztentstandene Organ, und also noch ein Kind, — verzeichnen wir ihm seine Kindereien! (Zu diesem gehört außer vielem anderen die Moral, als die Summe der bisherigen Werturteile über Handlungen und Gesinnungen der Menschen.)

Also müssen wir die Rangordnung umdrehen: alles „Bewußte" ist nur das Zweit-Wichtige; daß es uns näher und intimer ist, wäre kein Grund, wenigstens kein moralischer Grund, es anders zu taxieren. Daß wir das Nächste für das Wichtigste nehmen, ist eben das alte Vorurteil. — Also umlernen! in der Hauptschätzung! Das Geistige ist als Zeichensprache des Leibes festzuhalten!

122.

Unser Leib ist etwas viel Höheres, Feineres, Kompliziierteres, Vollkommeneres, Mondlicheres, als alle uns bekannten menschlichen Verbindungen und Gemeinwesen: die Kleinheit seiner Werkzeuge und Diener ist kein billiges Argument dagegen! Was Schönheit betrifft, so steht seine Leistung am höchsten: und unsere Kunstwerke sind Schatten an der Wand gegen diese nicht nur scheinende, sondern lebendige Schönheit!

123.

Die ganze Ehrfurcht, die wir bisher in die Natur gelegt haben, müssen wir auch empfinden lernen bei der Betrachtung des Leibes: es ist erbärmlich, sich von „groß" und „klein" so tyrannisieren zu lassen! Was der Wald, das Gebirge uns zu sagen hätte — und die fernen

Himmelskörper, „die uns in die Einsamkeit rufen“ (Emerson), — „diese Entzückungen sind heilsam, sie machen uns nüchtern“.

124.

Am Leitfaden des Leibes erkennen wir den Menschen als eine Vielheit belebter Wesen, welche, teils miteinander kämpfend, teils einander ein- und untergeordnet, in der Bejahung ihres Einzelwesens unwillkürlich auch das Ganze bejahen.

Unter diesen lebenden Wesen gibt es solche, welche in höherem Maße Herrschende als Gehorchende sind, und unter diesen gibt es wieder Kampf und Sieg.

Die Gesamtheit des Menschen hat alle jene Eigenschaften des Organischen, die uns zum Teil unbewußt bleiben, zum Teil in der Gestalt von Trieben bewußt werden.

125.

Daß der Mensch eine Vielheit von Kräften ist, welche in einer Rangordnung stehen: so, daß es Befehlende gibt, aber daß auch der Befehlende den Gehorchenden alles schaffen muß, was zu ihrer Erhaltung dient, somit selber durch deren Existenz bedingt ist. Alle diese lebendigen Wesen müssen verwandter Art sein, sonst könnten sie nicht so einander dienen und gehorchen: die Dienenden müssen, in irgendeinem Sinne, auch Gehorchende sein, und in feineren Fällen muß die Rolle zwischen ihnen vorübergehend wechseln, und Der, welcher sonst befiehlt, einmal gehorchen. Der Begriff „Individuum“ ist falsch. Diese Wesen sind isoliert gar nicht vorhanden: das zentrale Schwergewicht ist etwas Wandelbares; das fortwährend Erzeugen von Zellen usw. gibt einen fortwährenden Wandel der Zahl

dieser Wesen. Und mit Addieren ist überhaupt nichts gemacht. Unsere Arithmetik ist etwas zu Großes für diese Verhältnisse und nur eine Einzel-Arithmetik.

126.

Es gibt nur leibliche Zustände: die geistigen sind Folgen und Symbolik.

127.

Die innere Welt aufräumen! Da gibt es noch viele falsche Wesen! Mir genügen Empfindung und Denken. Das „Wollen" als etwas Drittes, ist eine Einbildung. (Überhaupt alle Triebe, Verlangen, Verabscheuen usw., sind keine „Einheiten", sondern anscheinende „einfache Zustände". Hunger: das ist ein Unlustgefühl und ein Wissen um das Mittel seiner Beendigung. Es kann auch ohne Wissen sich eine Folge von Bewegungen des Organismus ausgebildet haben, welche zweckmäßig zur Beseitigung des Hungers sind: die Anregung dieses Mechanismus wird beim Hunger mitgefühlt.)

128.

Am Leitfaden des Leibes. — Gesetzt, daß die „Seele" ein anziehender und geheimnisvoller Gedanke war, von dem sich die Philosophen mit Recht nur widerstrebend getrennt haben — vielleicht ist Das, was sie nunmehr dagegen einzutauschen lernen, noch anziehender, noch geheimnisvoller. Der menschliche Leib, an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werdens wieder lebendig und leibhaftig wird, durch den hindurch, über den hinweg und hinaus ein ungeheurer,

unhörbarer Strom zu fließen scheint: der Leib ist ein erstaunlicherer Gedanke als die alte „Seele". Es ist zu allen Zeiten besser an den Leib als an unseren eigentlichsten Besitz, unser gewissestes Sein, kurz unser ego geglaubt worden als an den Geist (oder die „Seele" oder das Subjekt, wie die Schulsprache jetzt statt Seele sagt). Niemand kam je auf den Einfall, seinen Magen als einen fremden, etwa einen göttlichen Magen zu verstehen: aber seine Gedanken als „eingegeben", seine Wertschätzungen als „von einem Gott eingeblasen", seine Instinkte als Tätigkeit im Dämmern zu fassen — für diesen Hang und Geschmack des Menschen gibt es aus allen Altern der Menschheit Zeugnisse. Noch jetzt ist, namentlich unter Künstlern, eine Art Verwunderung und ehrerbietiges Aushängen der Entscheidung reichlich vorzufinden, wenn sich ihnen die Frage vorlegt, wodurch ihnen der beste Wurf gelungen und aus welcher Welt ihnen der schöpferische Gedanke gekommen ist: sie haben, wenn sie dergestalt fragen, etwas wie Unschuld und kindliche Scham dabei, sie wagen es kaum zu sagen „das kam von mir, das war meine Hand, die die Würfel warf". — Umgekehrt haben selbst jene Philosophen und Religiösen, welche den zwingendsten Grund in ihrer Logik und Frömmigkeit hatten, ihr Leibliches als Täuschung (und zwar als überwundene und abgetane Täuschung) zu nehmen, nicht umhin gekonnt, die dumme Tatsächlichkeit anzuerkennen, daß der Leib nicht davongegangen ist: worüber die seltsamsten Zeugnisse teils bei Paulus, teil in der Vedânta-Philosophie zu finden sind. Aber was bedeutet zuletzt Stärke des Glaubens? Deshalb könnte es immer noch ein sehr dummer Glaube sein! — Hier ist nachzudenken: —

Und zuletzt, wenn der Glaube an den Leib nur die Folge eines Schlusses ist: gesetzt, es wäre ein falscher

Schluß, wie die Idealisten behaupten, ist es nicht ein Fragezeichen an der Glaubwürdigkeit des Geistes selber, daß er dergestalt die Ursache falscher Schlüsse ist? Gesetzt, die Vielheit, und Raum und Zeit und Bewegung (und was alles die Voraussetzungen eines Glaubens an Leiblichkeit sein mögen) wären Irrtümer — welches Mißtrauen würde dies gegen den Geist erregen, der uns zu solchen Voraussetzungen veranlaßt hat? Genug, der Glaube an den Leib ist einstweilen immer noch ein stärkerer Glaube, als der Glaube an den Geist; und wer ihn untergraben will, untergräbt ebendamit am gründlichsten auch den Glauben an die Autorität des Geistes!

## 129.

### Der Leib als Herrschaftsgebilde

Die Aristokratie im Leibe, die Mehrheit der Herrschenden (Kampf der Zellen und Gewebe).

Die Sklaverei und die Arbeitsteilung: der höhere Typus nur möglich durch Herunterdrückung eines niederen auf eine Funktion.

Lust und Schmerz kein Gegensatz. Das Gefühl der Macht.

„Ernährung" nur eine Konsequenz der unersättlichen Aneignung, des Willens zur Macht.

Die „Zeugung", der Zerfall eintretend bei der Ohnmacht der herrschenden Zellen, das Angeeignete zu organisieren.

Die gestaltende Kraft ist es, die immer neuen „Stoff" (noch mehr „Kraft") vorrätig haben will. Das Meisterstück des Aufbaus eines Organismus aus dem Ei.

„Mechanistische Auffassung": will nichts als Quantitäten: aber die Kraft steckt in der Qualität. Die Mechanistik kann also nur Vorgänge beschreiben, nicht erklären.

Der „Zweck". Auszugehen von der „Sagazität" der Pflanzen.

Begriff der „Vervollkommnung": nicht nur größere Kompliziertheit, sondern größere Macht (— braucht nicht nur größere Masse zu sein —).

Schluß auf die Entwicklung der Menschheit: die Vervollkommnung besteht in der Hervorbringung der mächtigsten Individuen, zu deren Werkzeug die größte Menge gemacht wird (und zwar als intelligenteste und beweglichstes Werkzeug).

130.

Warum alle Tätigkeit, auch die eines Sinnes, mit Lust verknüpft ist? Weil vorher eine Hemmung, ein Druck bestand? Oder vielmehr weil alles Tun ein Überwinden, ein Herrwerden ist und Vermehrung des Machtgefühls gibt? — Die Lust im Denken. — Zuletzt ist es nicht nur das Gefühl der Macht, sondern die Lust an dem Schaffen und am Geschaffenen: denn alle Tätigkeit kommt uns ins Bewußtsein als Bewußtsein eines „Werks".

131.

Wenn wir etwas tun, so entsteht ein Kraftgefühl, oft schon vor dem Tun, bei der Vorstellung des zu Tuenden (wie beim Anblick eines Feindes, eines Hemmnisses, dem wir uns gewachsen glauben): immer begleitend. Wir meinen instinktiv, dies Kraftgefühl sei Ursache der Handlung, es sei „die Kraft". Unser Glaube an Kausalität ist der Glaube an Kraft und deren Wirkung; eine Übertragung unsres Erlebnisses: wobei wir Kraft und Kraftgefühl identifizieren. — Nirgends aber bewegt die Kraft die Dinge; die empfundene Kraft „setzt nicht die

Muskeln in Bewegung". Wir haben von einem solchen Prozeß keine Vorstellung, keine Erfahrung". — „Wir erfahren ebensowenig, wie die Kraft als Bewegendes, die Notwendigkeit einer Bewegung." Die Kraft soll das Zwingende sein! „Wir erfahren nur, daß eins auf das andre folgt, — weder Zwang erfahren wir, noch Willkür, daß eins auf das andre folgt." Die Kausalität wird erst durch die Hineindenkung des Zwanges in den Folgenvorgang geschaffen. Ein gewisses „Begreifen" entsteht dadurch, d. h. wir haben uns den Vorgang angemenschlicht, „bekannter" gemacht: das Bekannte ist das Gewohnheitsbekannte des mit Kraftgefühl verbundenen menschlichen Erzwingens.

132.

Ich habe die Absicht, meinen Arm auszustrecken; angenommen, ich weiß so wenig von Physiologie des menschlichen Leibes und von den mechanischen Gesetzen seiner Bewegung als ein Mann aus dem Volke, was gibt es eigentlich Vageres, Blasseres, Ungewisseres als diese Absicht im Vergleich zu dem, was darauf geschieht? Und gesetzt, ich sei der scharfsinnigste Mechaniker und speziell über die Formeln unterrichtet, die hierbei angewendet werden, so würde ich um keinen Deut besser oder schlechter meinen Arm ausstrecken. Unser „Wissen" und unser „Tun" in diesem Falle liegen kalt auseinander: als in zwei verschiedenen Reichen. — Andererseits: Napoleon führt den Plan eines Feldzuges durch — was heißt das? Hier ist alles gewußt, was zur Durchführung des Planes gehört, weil alles befohlen werden muß: aber auch hier sind Untergebene vorausgesetzt, welche das Allgemeine auslegen, anpassen an die Not des Augenblicks, Maß der Kraft usw.

Wir haben von alters her den Wert einer Handlung, eines Charakters, eines Daseins in die Absicht gelegt, in den Zweck, um dessentwillen getan, gehandelt, gelebt worden ist: diese uralte Idiosynkrasie des Geschmacks nimmt endlich eine gefährliche Wendung, — gesetzt nämlich, daß die Absichts- und Zwecklosigkeit des Geschehens immer mehr in den Vordergrund des Bewußtseins tritt. Damit scheint eine allgemeine Entwertung sich vorzubereiten: „Alles hat keinen Sinn", — diese melancholische Sentenz heißt „aller Sinn liegt in der Absicht, und gesetzt, daß die Absicht ganz und gar fehlt, so fehlt auch ganz und gar der Sinn". Man war, jener Schätzung gemäß, genötigt gewesen, den Wert des Lebens in ein „Leben nach dem Tode" zu verlegen, oder in die fortschreitende Entwicklung der Ideen oder der Menschheit oder des Volkes oder über den Menschen weg; aber damit war man in den Zweckprogressus in infinitum gekommen: man hatte endlich nötig, sich einen Platz in dem „Welt-Prozeß" auszumachen (mit der dysdämonistischen Perspektive vielleicht, daß es der Prozeß ins Nichts sei).

Demgegenüber bedarf der „Zweck" einer strengeren Kritik: man muß einsehen, daß eine Handlung niemals verursacht wird durch einen Zweck; daß Zweck und Mittel Auslegungen sind, wobei gewisse Punkte eines Geschehens unterstrichen und herausgewählt werden, auf Unkosten anderer, und zwar der meisten; daß jedesmal, wenn etwas auf einen Zweck hin getan wird, etwas Grundverschiednes und andres geschieht; daß in bezug auf jede Zweck-Handlung es so steht, wie mit der angeblichen Zweckmäßigkeit der Hitze, welche die Sonne ausstrahlt: die übergroße Masse ist verschwendet; ein kaum

in Rechnung kommender Teil hat „Zweck", hat „Sinn" —; daß ein „Zweck" mit seinen „Mitteln" eine unbeschreiblich unbestimmte Zeichnung ist, welche als Vorschrift, als „Wille" zwar kommandieren kann, aber ein System von gehorchenden und eingeschulten Werkzeugen vorausgesetzt, welche an Stelle des Unbestimmten lauter feste Größen setzen (d. h. wir imaginieren ein System von zweck- und mittelsetzenden klügeren, aber engeren Intellekten, um unserm einzig bekannten „Zweck" die Rolle der „Ursache einer Handlung" zumessen zu können, wozu wir eigentlich kein Recht haben: es hieße, um ein Problem zu lösen, die Lösung des Problems in eine unserer Beobachtung unzulängliche Welt hineinstellen —).

Zuletzt: warum könnte nicht „ein Zweck" eine Begleiterscheinung sein, in der Reihe von Veränderungen wirkender Kräfte, welche die zweckmäßige Handlung hervorrufen — ein in das Bewußtsein vorausgeworfenes blasses Zeichenbild, das uns zur Orientierung dient dessen, was geschieht, als ein Symptom selbst vom Geschehen, nicht als dessen Ursache? — Aber damit haben wir den Willen selbst kritisiert: ist es nicht eine Illusion, Das, was im Bewußtsein als Willensakt auftaucht, als Ursache zu nehmen? Sind nicht alle Bewußtseins-Erscheinungen nur End-Erscheinungen, letzte Glieder einer Kette, aber scheinbar in ihrem Hintereinander innerhalb Einer Bewußtseins-Fläche sich bedingend? Dies könnte eine Illusion sein. —

## 134.

„Wollen" ist nicht „begehren", streben, verlangen: davon hebt es sich ab durch den Affekt des Kommandos.

Es gibt kein „Wollen", sondern nur ein Etwas-Wollen: man muß nicht das Ziel auslösen aus dem Zu-

stand — wie es die Erkenntnistheoretiker tun. „„Wollen", wie sie es verstehn, kommt so wenig vor wie „Denken": ist eine reine Fiktion.

Daß etwas befohlen wird gehört zum Wollen (— damit ist natürlich nicht gesagt, daß der Wille „effektuiert" wird).

Jener allgemeine Spannungszustand, vermöge dessen eine Kraft nach Auslösung trachtet, — ist kein „Wollen".

135.

Bleiben wir doch stehen beim Willens-Gefühl! Was wird uns als „Wille" bewußt? Da erkennen wir, daß Wille nur eine Hypothese ist. Sie könnte wahr sein — oder auch nicht.

136.

Es gibt nicht mehr „Wille", als was uns davon bewußt wird. Das heißt zu gewissen Erscheinungen des Bewußtseins haben wir den Willen hinzugedichtet: wie „Materie" zu anderen.

137.

Wille ist uns nur bekannt als etwas Bewußtes. Jene plötzliche Explosionen aber werden damit verdunkelt und unklar gemacht, wenn man sie mit einer solchen „Innenwelt" versieht.

138.

Daß wir wirkende Wesen, Kräfte sind, ist unser Grundglaube. Frei: heißt „nicht gestoßen und geschoben", ohne Zwangsgefühl. Wo wir einem Widerstande begegnen und ihm nachgeben müssen, fühlen wir uns unfrei: wo wir

ihm nicht nachgeben, sondern ihn zwingen, uns nachzugeben, frei. Das heißt es ist das Gefühl unseres Mehr von Kraft, welches wir mit „Freiheit des Willens" bezeichnen: das Bewußtsein davon, daß unsere Kraft zwingt, im Verhältnis zu einer Kraft, welche gezwungen wird.

Im Wollen ist ein Affekt.

139.

Das Nachdenken über „Freiheit und Unfreiheit des Willens" hat mich zu einer Lösung dieses Problems geführt, die man sich gründlicher und abschließender gar nicht denken kann, — nämlich zur Beseitigung des Problems, vermöge der erlangten Einsicht: es gibt gar keinen Willen, weder einen freien noch einen unfreien.

Unter gewissen Umständen folgt auf einen Gedanken eine Handlung: zugleich mit dem Gedanken entsteht der Affekt des Befehlenden, — zu ihm gehört das Gefühl von Freiheit, das man gemeinhin in den „Willen" selbst verlegt (während es nur eine Begleiterscheinung des Wollens ist).

Alle physiologischen Vorgänge sind darin gleich, daß sie Kraftauslösungen sind, welche, wenn sie in das Sensorium commune gelangen, eine gewisse Erhöhung und Verstärkung mit sich führen: diese, gemessen an drückenden, lastenden Zuständen des Zwangs, werden als Gefühl der „Freiheit" ausgedeutet.

140.

Nicht von Ursachen des Wollens, sondern von Reizen des Wollens sollte man reden.

Wollen das ist Befehlen: Befehlen aber ist ein

bestimmter Affekt (dieser Affekt ist eine plötzliche Kraftexplosion) — gespannt, klar, ausschließlich Eins im Auge, innerste Überzeugung von der Überlegenheit, Sicherheit, daß gehorcht wird —; „Freiheit des Willens" ist das „Überlegenheitsgefühl des Befehlenden" in Hinsicht auf den Gehorchenden: „ich bin frei, und Jener muß gehorchen". Nun sagt ihr: der Befehlende selber muß...

## 141.

„Wille". — In jedem Wollen ist 1. eine Mehrheit von Gefühlen vereinigt: das Gefühl des Zustandes „von dem weg" das Gefühl des Zustandes „zu dem hin", das Gefühl von diesem „weg" und „hin" selber, dann noch ein begleitendes Muskelgefühl, welches, auch ohne daß wir „Arme und Beine" in Bewegung setzen, durch eine Art Gewohnheit, sobald „wir wollen", sein Spiel beginnt. Wie also Fühlen, und zwar vielerlei Fühlen als Ingrediens des Willens anzuerkennen ist, so 2. auch noch Denken: in jedem Willensakte gibt es einen kommandierenden Gedanken, — und man soll ja nicht glauben, diesen Gedanken von dem „Wollen" abscheiden zu können, wie als ob dann noch Wille übrigbliebe! 3. Der Wille ist nicht nur ein Komplex von Fühlen und Denken, sondern vor allem noch ein Affekt: und zwar jener Affekt des Kommandos. Das, was „Freiheit des Willens" genannt wird, ist jener sehr gemischte Zustand des Wollenden, der befiehlt und zugleich als Ausführender den Triumph der Überlegenheit der Widerstände genießt, der aber urteilt, der Wille selber überwinde die Widerstände: — er nimmt die Lustgefühle des ausführenden erfolgreichen Werkzeugs — des dienstbaren Willens und Unterwillens — zu seinem Lustgefühle als Befehlender hinzu. — Dieses ver-

flochtene Nest von Gefühlen, Zuständen und falschen Annahmen, welches vom Volk mit Einem Wort und wie Eine Sache bezeichnet wird, weil es plötzlich und „auf Ein Mal" da ist und zu den allerhäufigsten, folglich „bekanntesten" Erlebnissen gehört: der Wille, so wie ich ihn hier beschrieben habe — sollte man es glauben, daß er noch niemals beschrieben worden ist? Daß das plumpe Vorurteil des Volkes bisher noch in jeder Philosophie ungeprüft zu Recht bestanden hat? Daß darüber, was „Wollen" sei, es unter den Philosophen keine Verschiedenheit der Meinung gab, weil alle glaubten, hier gerade habe man eine unmittelbare Gewißheit, eine Grund-Tatsache, hier sei Meinen gar nicht am Platze? Und daß alle Logiker noch die Dreieinigkeit „Denken, Fühlen, Wollen" lehren, wie als ob Wollen kein Fühlen und Denken enthalte? — nach alledem erscheint Schopenhauers großer Fehlgriff, als er den Willen wie die bekannteste Sache von der Welt, ja wie die eigentlich und allein bekannte Sache nahm, weniger toll und willkürlich: er hat ein ungeheures Vorurteil aller bisherigen Philosophen, ein Volks-Vorurteil, nur übernommen und, wie es im allgemeinen Philosophen tun, übertrieben. —

## 142.

„Unlust" und „Lust" sind die denkbar dümmsten Ausdrucksmittel von Urteilen: womit natürlich nicht gesagt ist, daß die Urteile, welche hier auf diese Art laut werden, dumm sein müßten. Das Weglassen aller Begründung und Logizität, ein Ja oder Nein in der Reduktion auf ein leidenschaftliches Haben-wollen oder Wegstoßen, eine imperativische Abkürzung, deren Nützlichkeit unverkennbar ist: das ist Lust und Unlust. Ihr Ursprung

ist in der Zentral-Sphäre des Intellekts; ihre Voraussetzung ist ein unendlich beschleunigtes Wahrnehmen, Ordnen, Subsumieren, Nachrechnen, Folgern: Lust und Unlust sind immer Schlußphänomene, keine „Ursachen".

Die Entscheidung darüber, was Unlust und Lust erregen soll, ist vom Grade der Macht abhängig: Dasselbe, was in Hinsicht auf ein geringes Quantum Macht als Gefahr und Nötigung zu schnellster Abwehr erscheint, kann bei einem Bewußtsein größerer Machtfülle eine wollüstige Reizung, ein Lustgefühl als Folge haben.

Alle Lust- und Unlustgefühle setzen bereits ein Messen nach Gesamt-Nützlichkeit, Gesamt-Schädlichkeit voraus: also eine Sphäre, wo das Wollen eines Ziels (Zustandes) und ein Auswählen der Mittel dazu stattfindet. Lust und Unlust sind niemals „ursprüngliche Tatsachen".

Lust- und Unlustgefühle sind Willens-Reaktionen (Affekte), in denen das intellektuelle Zentrum den Wert gewisser eingetretener Veränderungen zum Gesamtwert fixiert, zugleich als Einleitung von Gegenaktionen.

## 143.

Der Glaube an „Affekte". — Affekte sind eine Konstruktion des Intellekts, eine Erdichtung von Ursachen, die es nicht gibt. Alle körperlichen Gemeingefühle, die wir nicht verstehen, werden intellektuell ausgedeutet, d. h. ein Grund gesucht, um sich so oder so zu fühlen, in Personen, Erlebnissen usw. Also etwas Nachteiliges, Gefährliches, Fremdes wird gesetzt als wäre es die Ursache unserer Verstimmung; tatsächlich wird es zu der Verstimmung hinzugesucht, um der Denkbarkeit unseres Zustandes willen. — Häufige Blutzuströmungen zum Gehirn mit dem Gefühl des Erstickens werden als

„Zorn" interpretiert: die Personen und Sachen, die uns zum Zorn reizen, sind Auslösungen für den physiologischen Zustand. — Nachträglich, in langer Gewöhnung, sind gewisse Vorgänge und Gemeingefühle sich so regelmäßig verbunden, daß der Anblick gewisser Vorgänge jenen Zustand des Gemeingefühls hervorbringt und speziell irgendjene Blutstauung, Samenerzeugung usw. mit sich bringt: also durch die Nachbarschaft. „Der Affekt wird erregt" sagen wir dann.

In „Lust" und „Unlust" stecken bereits Urteile: die Reize werden unterschieden, ob sie dem Machtgefühl förderlich sind oder nicht.

Der Glaube an das Wollen. Es ist Wunder-Glaube, einen Gedanken als Ursache einer mechanischen Bewegung zu setzen. Die Konsequenz der Wissenschaft verlangt, daß, nachdem wir die Welt in Bildern uns denkbar gemacht haben, wir auch die Affekte, Begehrungen, Willen usw. uns denkbar machen, d. h. sie leugnen und als Irrtümer des Intellekts behandeln.

144.

Unfreiheit oder Freiheit des Willens? — Es gibt keinen „Willen": das ist nur eine vereinfachende Konzeption des Verstandes, wie „Materie".

Alle Handlungen müssen erst mechanisch als möglich vorbereitet sein, bevor sie gewollt werden. Oder: der „Zweck" tritt im Gehirn zumeist erst auf, wenn alles vorbereitet ist zu seiner Ausführung. Der Zweck ein „innerer" „Reiz" — nicht mehr.

145.

Die nächste Vorgeschichte einer Handlung bezieht sich auf diese: aber weiter zurück liegt eine Vorgeschichte,

die weiter hinaus deutet: die einzelne Handlung ist zugleich ein Glied einer viel umfänglicheren späteren Tatsache. Die kürzeren und die längeren Prozesse sind nicht getrennt —

146.

Theorie des Zufalls. Die Seele ein auslesendes und sich nährendes Wesen äußerst klug und schöpferisch fortwährend (diese schaffende Kraft gewöhnlich übersehn! nur als „passiv" begriffen).

Ich erkannte die aktive Kraft, das Schaffende inmitten des Zufälligen: — Zufall ist selber nur das Aufeinanderstoßen der schaffenden Impulse.

147.

In der ungeheuren Vielheit des Geschehens innerhalb eines Organismus ist der uns bewußt werdende Teil ein bloßes Mittel: und das bißchen „Tugend", „Selbstlosigkeit" und ähnliche Fiktionen werden auf eine vollkommen radikale Weise vom übrigen Gesamtgeschehen aus Lügen gestraft. Wir tun gut, unseren Organismus in seiner vollkommenen Unmoralität zu studieren ...

Die animalischen Funktionen sind ja prinzipiell millionenfach wichtiger als alle schönen Zustände und Bewußtseins-Höhen: letztere sind ein Überschuß, soweit sie nicht Werkzeuge sein müssen für jene animalischen Funktionen. Das ganze bewußte Leben, der Geist samt der Seele, samt dem Herzen, samt der Güte, samt der Tugend: in wessen Dienst arbeitet es denn? In dem möglichster Vervollkommnung der Mittel (Ernährungs-Steigerungsmittel) der animalischen Grundfunktionen: vor allem der Lebenssteigerung.

Es liegt so unsäglich viel mehr an Dem, was man „Leib" und „Fleisch" nannte: der Rest ist ein kleines Zubehör. Die Aufgabe, die ganze Kette des Lebens fortzuspinnen, und so, daß der Faden immer mächtiger wird — das ist die Aufgabe.

Aber nun sehe man, wie Herz, Seele, Tugend, Geist förmlich sich verschwören, diese prinzipielle Aufgabe zu verkehren: wie als ob sie die Ziele wären!... Die Entartung des Lebens ist wesentlich bedingt durch die außerordentliche Irrtumsfähigkeit des Bewußtseins: es wird am wenigsten durch Instinkte in Zaum gehalten und vergreift sich deshalb am längsten und gründlichsten.

Nach den angenehmen oder unangenehmen Gefühlen dieses Bewußtseins abmessen, ob das Dasein Wert hat: kann man sich eine tollere Ausschweifung der Eitelkeit denken? Es ist ja nur ein Mittel: — und angenehme oder unangenehme Gefühle sind ja auch nur Mittel!

Woran mißt sich objektiv der Wert? Allein an dem Quantum gesteigerter und organisierter Macht.

## 148.

Wert alles Abwertens. — Meine Forderung ist, daß man den Täter wieder in das Tun hineinnimmt, nachdem man ihn begrifflich aus ihm herausgezogen und damit das Tun entleert hat; daß man das Etwas-tun, das „Ziel", die „Absicht", daß man den „Zweck" wieder in das Tun zurücknimmt, nachdem man ihn künstlich aus ihm herausgezogen und damit das Tun entleert hat.

Alle „Zwecke", „Ziele", „Sinne" sind nur Ausdrucksweisen und Metamorphosen des Einen Willens, der allem

Geschehen inhäriert: des Willens zur Macht. Zwecke-, Ziele-, Absichten-haben, Wollen überhaupt, ist soviel wie Stärker-werden-wollen, Wachsen-wollen — und dazu auch die Mittel wollen.

Der allgemeinste und unterste Instinkt in allem Tun und Wollen ist ebendeshalb der unerkannteste und verborgenste geblieben, weil in praxi wir immer seinem Gebote folgen, weil wir dies Gebot sind...

Alle Wertschätzungen sind nur Folgen und engere Perspektiven im Dienste dieses Einen Willens: das Wertschätzen selbst ist nur dieser Wille zur Macht.

Eine Kritik des Seins aus irgendeinem dieser Werte heraus ist etwas Widersinniges und Mißverständliches. Gesetzt selbst, daß sich darin ein Untergangsprozeß einleitet, so steht dieser Prozeß noch im Dienste dieses Willens.

Das Sein selbst abschätzen! Aber das Abschätzen selbst ist dieses Sein noch! — und indem wir nein sagen, tun wir immer noch, was wir sind.

Man muß die Absurdität dieser daseinsrichtenden Gebärde einsehn; und sodann noch zu erraten suchen, was sich eigentlich damit begibt. Es ist symptomatisch.

## 149.

Ob nicht der Ursprung unsrer anscheinenden „Erkenntnisse" auch nur in älteren Wertschätzungen zu suchen ist, welche so fest einverleibt sind, daß sie zu unserem Grundbestand gehören? So daß eigentlich nur jüngere Bedürfnisse mit dem Resultat der ältesten Bedürfnisse handgemein werden?

Die Welt so und so gesehen, empfunden, ausgelegt, daß organisches Leben bei dieser Perspektive von Auslegung sich erhält. Der Mensch ist nicht nur ein Individuum,

sondern das fortlebende Gesamt-Organische in Einer bestimmten Linie. Daß er besteht, damit ist bewiesen, daß eine Gattung von Interpretation (wenn auch immer fortgebaut) auch bestanden hat, daß das System der Interpretation nicht gewechselt hat. „Anpassung".

Unser „Ungenügen", unser „Ideal" usw. ist vielleicht die Konsequenz dieses einverleibten Stücks Interpretation, unseres perspektivischen Gesichtspunkts: vielleicht geht endlich das organische Leben daran zugrunde — so wie die Arbeitsteilung von Organismen zugleich eine Verkümmerung und Schwächung der Teile, endlich den Tod für das Ganze mit sich bringt. Es muß der Untergang des organischen Lebens, auch seiner höchsten Form, ebenso angelegt sein wie der Untergang des einzelnen.

150.

Die Individuation, vom Standpunkt der Abstammungstheorie beurteilt, zeigt das beständige Zerfallen von eins in zwei und das ebenso beständige Vergehen der Individuen auf den Gewinn von wenig Individuen, die die Entwicklung fortsetzen: die übergroße Masse stirbt jedesmal ab („der Leib").

Das Grundphänomen: unzählige Individuen geopfert um weniger willen: als deren Ermöglichung. — Man muß sich nicht täuschen lassen: ganz so steht es mit den Völkern und Rassen: sie bilden den „Leib" zur Erzeugung von einzelnen wertvollen Individuen, die den großen Prozeß fortsetzen.

151.

Gegen die Theorie, daß das einzelne Individuum den Vorteil der Gattung, seiner Nachkommenschaft im Auge hat, auf Unkosten des eigenen Vorteils: das ist nur Schein.

Die ungeheure Wichtigkeit, mit der das Individuum den geschlechtlichen Instinkt nimmt, ist nicht eine Folge von dessen Wichtigkeit für die Gattung, sondern das Zeugen ist die eigentliche Leistung des Individuums und sein höchstes Interesse folglich, seine höchste Machtäußerung (natürlich nicht vom Bewußtsein aus beurteilt, sondern von dem Zentrum der ganzen Individuation).

152.

Grundirrtümer der bisherigen Biologen: es handelt sich nicht um die Gattung, sondern um stärker auszuwirkende Individuen. (Die Vielen sind nur Mittel).

Das Leben ist nicht Anpassung innerer Bedingungen an äußere, sondern Wille zur Macht, der von innen her immer mehr „Äußeres" sich unterwirft und einverleibt.

Diese Biologen setzen die moralischen Wertschätzungen fort (— der „an sich höhere Wert des Altruismus", die Feindschaft gegen die Herrschsucht, gegen den Krieg, gegen die Unnützlichkeit, gegen die Rang- und Ständeordnung).

153.

Mit der moralischen Herabwürdigung des ego geht auch noch, in der Naturwissenschaft, eine Überschätzung der Gattung Hand in Hand. Aber die Gattung ist etwas ebenso Illusorisches wie das ego: man hat eine falsche Distinktion gemacht. Das ego ist hundertmal mehr, als bloß eine Einheit in der Kette von Gliedern; es ist die Kette selbst, ganz und gar; und die Gattung ist eine bloße Abstraktion aus der Vielheit dieser Ketten und deren partieller Ähnlichkeit. Daß, wie so oft behauptet worden ist, das Individuum der Gattung geopfert wird, ist durchaus kein Tatbestand: vielmehr nur das Muster einer fehlerhaften Interpretation.

Meine Gesamtansicht. — Erster Satz: der Mensch als Gattung ist nicht im Fortschritt. Höhere Typen werden wohl erreicht, aber sie halten sich nicht. Das Niveau der Gattung wird nicht gehoben.

Zweiter Satz: der Mensch als Gattung stellt keinen Fortschritt im Vergleich zu irgendeinem andern Tier dar. Die gesamte Tier- und Pflanzenwelt entwickelt sich nicht vom Niederen zum Höheren ... Sondern alles zugleich, und übereinander und durcheinander und gegeneinander. Die reichsten und komplexesten Formen — denn mehr besagt das Wort „höherer Typus" nicht — gehen leichter zugrunde: nur die niedrigsten halten eine scheinbare Unvergänglichkeit fest. Erstere werden selten erreicht und halten sich mit Not oben: letztere haben eine kompromittierende Fruchtbarkeit für sich. — Auch in der Menschheit gehen unter wechselnder Gunst und Ungunst die höheren Typen, die Glücksfälle der Entwicklung, am leichtesten zugrunde. Sie sind jeder Art von décadence ausgesetzt: sie sind extrem, und damit selbst beinahe schon décadents... Die kurze Dauer der Schönheit, des Genies, des Cäsar ist sui generis: dergleichen vererbt sich nicht. Der Typus vererbt sich; ein Typus ist nichts Extremes, kein „Glücksfall"... Das liegt an keinem besonderen Verhängnis und „bösen Willen" der Natur, sondern einfach am Begriff „höherer Typus": der höhere Typus stellt eine unvergleichlich größere Komplexität, — eine größere Summe koordinierter Elemente dar: damit wird auch die Disgregation unvergleichlich wahrscheinlicher. Das „Genie" ist die sublimste Maschine, die es gibt, — folglich die zerbrechlichste.

Dritter Satz: die Domestikation (die „Kultur") des Menschen geht nicht tief ... Wo sie tief geht, ist sie sofort

die Degenereszenz (Typus: der Christ). Der „wilde" Mensch (oder, moralisch ausgedrückt: der böse Mensch) ist eine Rückkehr zur Natur — und, in gewissem Sinne, seine Wiederherstellung, seine Heilung von der „Kultur"...

155.

Der bisherige Mensch — gleichsam ein Embryo des Menschen der Zukunft; — alle gestaltenden Kräfte, die auf diesen hinzielen, sind in ihm: und weil sie ungeheuer sind, so entsteht für das jetzige Individuum, je mehr es zukunftbestimmend ist, Leiden. Dies ist die tiefste Auffassung des Leidens: die gestaltenden Kräfte stoßen sich. — Die Vereinzelung des Individuums darf nicht täuschen — in Wahrheit fließt etwas fort unter den Individuen. Daß es sich einzeln fühlt, ist der mächtigste Stachel im Prozesse selber nach fernsten Zielen hin: sein Suchen für sein Glück ist das Mittel, welches die gestaltenden Kräfte andrerseits zusammenhält und mäßigt, daß sie sich nicht selber zerstören.

156.

Die überschüssige Kraft in der Geistigkeit, sich selbst neue Ziele stellend; durchaus nicht bloß als befehlend und führend für die niedere Welt oder für die Erhaltung des Organismus, des „Individuums".

Wir sind mehr als das Individuum: wir sind die ganze Kette noch, mit den Aufgaben aller Zukünfte der Kette.

157.

Wenn das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist, wenn Lust alles Wachstum der Macht, Unlust alles Gefühl, nicht widerstehen, nicht Herr werden zu können,

ist: dürfen wir dann nicht Lust und Unlust als Kardinal-Tatsachen ansetzen? Ist Wille möglich ohne diese beiden Oszillationen des Ja und des Nein? — Aber wer fühlt Lust?... Aber wer will Macht?... Absurde Frage! wenn das Wesen selbst Machtwille und folglich Lust- und Unlust-fühlen ist! Trotzdem: es bedarf der Gegensätze, der Widerstände, also, relativ, der übergreifenden Einheiten...

158.

Je nach den Widerständen, die eine Kraft aufsucht, um über sie Herr zu werden, muß das Maß des hiermit herausgeforderten Mißlingens und Verhängnisses wachsen: und insofern jede Kraft sich nur an Widerstehendem auslassen kann, ist notwendig in jeder Aktion ein Ingrediens von Unlust. Nur wirkt diese Unlust als Reiz des Lebens und stärkt den Willen zur Macht!

159.

Nicht die Befriedigung des Willens ist Ursache der Lust (—: gegen diese oberflächlichste Theorie will ich besonders kämpfen, — die absurde psychologische Falschmünzerei der nächsten Dinge —), sondern daß der Wille vorwärts will und immer wieder Herr über Das wird, was ihm im Wege steht. Das Lustgefühl liegt gerade in der Unbefriedigung des Willens, darin, daß er ohne den Gegner und Widerstand noch nicht satt genug ist. — „Der Glückliche": Herdenideal.

160.

Die normale Unbefriedigung unsrer Triebe, z. B. des Hungers, des Geschlechtstriebs, des Bewegungstriebs, enthält in sich durchaus noch nichts Herabstimmendes; sie

wirkt vielmehr agazierend auf das Lebensgefühl, wie jeder Rhythmus von kleinen, schmerzhaften Reizen es stärkt, was auch die Pessimisten uns vorreden mögen. Diese Unbefriedigung, statt das Leben zu verleiden, ist das große Stimulans des Lebens.

(Man könnte vielleicht die Lust überhaupt bezeichnen als einen Rhythmus kleiner Unlustreize.)

161.

Der Schmerz ist etwas anderes als die Lust, — ich will sagen, er ist nicht deren Gegenteil.

Wenn das Wesen der „Lust" zutreffend bezeichnet worden ist als ein Plus-Gefühl von Macht (somit als ein Differenz-Gefühl, das die Vergleichung voraussetzt), so ist damit das Wesen der „Unlust" noch nicht definiert. Die falschen Gegensätze, an die das Volk und folglich die Sprache glaubt, sind immer gefährliche Fußfesseln für den Gang der Wahrheit gewesen. Es gibt sogar Fälle, wo eine Art Lust bedingt ist durch eine gewisse rhythmische Abfolge kleiner Unlust-Reize: damit wird ein sehr schnelles Anwachsen des Machtgefühls, des Lustgefühls erreicht. Dies ist der Fall z. B. beim Kitzel, auch beim geschlechtlichen Kitzel im Akt des Koitus: wir sehen dergestalt die Unlust als Ingrediens der Lust tätig. Es scheint, eine kleine Hemmung, die überwunden wird und der sofort wieder eine kleine Hemmung folgt, die wieder überwunden wird — dieses Spiel von Widerstand und Sieg regt jenes Gesamtgefühl von überschüssiger, überflüssiger Macht am stärksten an, das das Wesen der Lust ausmacht.

Die Umkehrung, eine Vermehrung der Schmerzempfindung durch kleine eingeschobene Lustreize, fehlt: Lust und Schmerz sind eben nichts Umgekehrtes.

Der Schmerz ist ein intellektueller Vorgang, in dem entschieden ein Urteil laut wird, — das Urteil „schädlich", in dem sich lange Erfahrung aufsummiert hat. An sich gibt es keinen Schmerz. Es ist nicht die Verwundung, die weh tut; es ist die Erfahrung, von welchen schlimmen Folgen eine Verwundung für den Gesamt-Organismus sein kann, welche in Gestalt jener tiefen Erschütterung redet, die Unlust heißt (bei schädigenden Einflüssen, welche der älteren Menschheit unbekannt geblieben sind, z. B. von seiten neu kombinierter giftiger Chemikalien, fehlt auch die Aussage des Schmerzes, — und wir sind verloren).

Im Schmerz ist das eigentlich Spezifische immer die lange Erschütterung, das Nachzittern eines schreckenerregenden chocs im zerebralen Herde des Nervensystems: — man leidet eigentlich nicht an der Ursache des Schmerzes (irgendeiner Verletzung z. B.), sondern an der langen Gleichgewichtsstörung, welche infolge jenes chocs eintritt. Der Schmerz ist eine Krankheit der zerebralen Nervenherde, — die Lust ist durchaus keine Krankheit.

Daß der Schmerz die Ursache ist zu Gegenbewegungen, hat zwar den Augenschein und sogar das Philosophen-Vorurteil für sich; aber in plötzlichen Fällen kommt, wenn man genau beobachtet, die Gegenbewegung ersichtlich früher als die Schmerzempfindung. Es stünde schlimm um mich, wenn ich bei einem Fehltritt zu warten hätte, bis das Faktum an die Glocke des Bewußtseins schlüge und ein Wink, was zu tun ist, zurücktelegraphiert würde. Vielmehr unterscheide ich so deutlich als möglich, daß erst die Gegenbewegung des Fußes, um den Fall zu verhüten, folgt und dann, in einer meßbaren Zeitdistanz, eine Art schmerzhafte Welle plötzlich im vordern Kopfe fühlbar wird. Man reagiert also nicht auf den Schmerz. Der Schmerz wird nachher projiziert in die verwundete Stelle:

-- aber das Wesen dieses Lokal-Schmerzes ist trotzdem nicht der Ausdruck der Art der Lokal-Verwundung; er ist ein bloßes Ortszeichen, dessen Stärke und Tonart der Verwundung gemäß ist, welche die Nerven-Zentren davon empfangen haben. Daß infolge jenes chocs die Muskelkraft des Organismus meßbar heruntergeht, gibt durchaus noch keinen Anhalt dafür, das Wesen des Schmerzes in einer Verminderung des Machtgefühls zu suchen.

Man reagiert, nochmals gesagt, nicht auf den Schmerz: die Unlust ist keine „Ursache" von Handlungen. Der Schmerz selbst ist eine Reaktion, die Gegenbewegung ist eine andre und frühere Reaktion, — beide nehmen von verschiedenen Stellen ihren Ausgangspunkt...

162.

„Die Summe der Unlust überwiegt die Summe der Lust: folglich wäre das Nichtsein der Welt besser, als deren Sein" — „Die Welt ist etwas, das vernünftigerweise nicht wäre, weil sie dem empfindenden Subjekt mehr Unlust als Lust verursacht" — dergleichen Geschwätz heißt sich heute Pessimismus!

Lust und Unlust sind Nebensachen, keine Ursachen; es sind Werturteile zweiten Ranges, die sich erst ableiten von einem regierenden Wert, — ein in Form des Gefühls redendes „nützlich", „schädlich", und folglich absolut flüchtig und abhängig. Denn bei jedem „nützlich", „schädlich" sind immer noch hundert verschiedene Wozu? zu fragen.

Ich verachte diesen Pessimismus der Sensibilität: er ist selbst ein Zeichen tiefer Verarmung an Leben.

163.

Der Mensch sucht nicht die Lust und vermeidet nicht die Unlust: man versteht, welchem berühmten Vorurteile

ich hiermit widerspreche. Lust und Unlust sind bloße Folge, bloße Begleiterscheinung, — was der Mensch will, was jeder kleinste Teil eines lebenden Organismus will, das ist ein Plus von Macht. Im Streben danach folgt sowohl Lust als Unlust; aus jenem Willen heraus sucht er nach Widerstand, braucht er etwas, das sich entgegenstellt... Die Unlust, als Hemmung seines Willens zur Macht, ist also ein normales Faktum, das normale Ingrediens jedes organischen Geschehens; der Mensch weicht ihr nicht aus, er hat sie vielmehr fortwährend nötig: jeder Sieg, jedes Lustgefühl, jedes Geschehen setzt einen überwundenen Widerstand voraus.

Nehmen wir den einfachsten Fall, den der primitiven Ernährung: das Protoplasma streckt seine Pseudopodien aus, um nach etwas zu suchen, das ihm widersteht, — nicht aus Hunger, sondern aus Willen zur Macht. Darauf macht es den Versuch, dasselbe zu überwinden, sich anzueignen, sich einzuverleiben: — Das, was man „Ernährung" nennt, ist bloß eine Folge-Erscheinung, eine Nutzanwendung jenes ursprünglichen Willens, stärker zu werden.

Die Unlust hat also so wenig notwendig eine Verminderung unsres Machtgefühls zur Folge, daß, in durchschnittlichen Fällen, sie gerade als Reiz auf dieses Machtgefühl wirkt, — das Hemmnis ist der stimulus dieses Willens zur Macht.

## 164.

Man hat die Unlust verwechselt mit einer Art der Unlust, mit der der Erschöpfung: letztere stellt in der Tat eine tiefe Verminderung und Herabstimmung des Willens zur Macht, eine meßbare Einbuße an Kraft dar.

Das will sagen: es gibt a) Unlust als Reizmittel zur Verstärkung der Macht und b) Unlust nach einer Vergeudung von Macht; im erstern Fall ein stimulus, im letztern die Folge einer übermäßigen Reizung ... Die Unfähigkeit zum Widerstand ist der letzteren Unlust zu eigen: die Herausforderung des Widerstehenden gehört zur ersteren ... Die Lust, welche im Zustand der Erschöpfung allein noch empfunden wird, ist das Einschlafen; die Lust im andern Falle ist der Sieg ...

Die große Verwechslung des Psychologen bestand darin, daß sie diese beiden Lustarten — die des Einschlafens und die des Sieges — nicht auseinanderhielten. Die Erschöpften wollen Ruhe, Gliederausstrecken, Frieden, Stille, — es ist das Glück der nihilistischen Religionen und Philosophien; die Reichen und Lebendigen wollen Sieg, überwundene Gegner, Überströmen des Machtgefühls über weitere Bereiche als bisher. Alle gesunden Funktionen des Organismus haben dies Bedürfnis, — und der ganze Organismus ist ein solcher nach Wachstum von Machtgefühlen ringender Komplex von Systemen — — —

165.

Wie kommt es, daß die Grundglaubensartikel in der Psychologie allesamt die ärgsten Verdrehungen und Falschmünzereien sind? „Der Mensch strebt nach Glück" z. B. — was ist daran wahr? Um zu verstehn, was „Leben" ist, welche Art Streben und Spannung Leben ist, muß die Formel so gut von Baum und Pflanze als vom Tier gelten. „Wonach strebt die Pflanze?" — aber hier haben wir bereits eine falsche Einheit erdichtet, die es nicht gibt: die Tatsache eines millionenfachen Wachstums mit eigenen und halbeigenen Initiativen ist versteckt und

verleugnet, wenn wir eine plumpe Einheit „Pflanze" voranstellen. Daß die letzten kleinsten „Individuen" *nicht* in dem Sinn eines „metaphysischen Individuums" und Atoms verständlich sind, daß ihre Machtsphäre fortwährend sich verschiebt — das ist zuallererst sichtbar: aber strebt ein jedes von ihnen, wenn es sich dergestalt verändert, *nach Glück*? — Aber alles Sichausbreiten, Einverleiben, Wachsen ist ein Anstreben gegen Widerstehendes; Bewegung ist essentiell etwas mit Unlustzuständen Verbundenes: es muß Das, was hier treibt, jedenfalls etwas anderes wollen, wenn es dergestalt die Unlust will und fortwährend aufsucht. — Worum kämpfen die Bäume eines Urwaldes miteinander? Um „Glück"? — Um *Macht*!...

Der Mensch, Herr über die Naturgewalten geworden, Herr über seine eigne Wildheit und Zügellosigkeit (die Begierden haben folgen, haben nützlich sein gelernt) — Der Mensch, im Vergleich zu einem Vor-Menschen, stellt ein ungeheures Quantum *Macht* dar, — *nicht* ein Plus von „Glück"! Wie kann man behaupten, daß er nach Glück *gestrebt* habe?...

166.

Indem ich dieses sage, sehe ich über mir den *ungeheuren Rattenschwanz von Irrtümern* unter den Sternen glänzen, der bisher als die höchste Inspiration der Menschheit galt: „alles Glück folgt aus der Tugend, alle Tugend aus dem freien Willen"!

*Kehren wir die Werte um*: alle Tüchtigkeit Folge einer glücklichen Organisation, alle Freiheit Folge der Tüchtigkeit (— Freiheit hier als Leichtigkeit in der Selbstdirektive verstanden. Jeder Künstler versteht mich).

Die „bewußte Welt" kann nicht als Wert-Ausgangspunkt gelten: Notwendigkeit einer „objektiven" Wertsetzung.

In Hinsicht auf das Ungeheure und Vielfache des Für- und Gegeneinander-arbeitens, wie es das Gesamtleben jedes Organismus darstellt, ist dessen bewußte Welt von Gefühlen, Absichten, Wertschätzungen ein kleiner Ausschnitt. Dies Stück Bewußtsein als Zweck, als Warum? für jenes Gesamt-Phänomen von Leben anzusetzen, fehlt uns alles Recht: ersichtlich ist das Bewußtwerden nur ein Mittel mehr in der Entfaltung und Machterweiterung des Lebens. Deshalb ist es eine Naivität, Lust oder Geistigkeit oder Sittlichkeit oder irgendeine Einzelheit der Sphäre des Bewußtseins als höchsten Wert anzusetzen: und vielleicht gar „die Welt" aus ihnen zu rechtfertigen.

Das ist mein Grundeinwand gegen alle philosophisch-moralischen Kosmo- und Theodizeen, gegen alle Warums und höchsten Werte in der bisherigen Philosophie und Religionsphilosophie. Eine Art der Mittel ist als Zweck mißverstanden worden: das Leben und seine Machtsteigerung wurde umgekehrt zum Mittel erniedrigt.

Wenn wir einen Zweck des Lebens weit genug ansetzen wollten, so dürfte es mit keiner Kategorie des bewußten Lebens zusammenfallen; er müßte vielmehr jede noch erklären als Mittel zu sich...

Die „Verneinung des Lebens" als Ziel des Lebens, Ziel der Entwicklung! Das Dasein als große Dummheit! Eine solche Wahnwitz-Interpretation ist nur die Ausgeburt einer Messung des Lebens mit Faktoren des Bewußtseins (Lust und Unlust, Gut und Böse). Hier werden die Mittel geltend gemacht gegen den Zweck — die

„unheiligen", absurden, vor allem unangenehmen Mittel —: wie kann der Zweck etwas taugen, der solche Mittel gebraucht! Aber der Fehler steckt darin, daß wir — statt nach dem Zweck zu suchen, der die Notwendigkeit solcher Mittel erklärt — von vornherein einen Zweck voraussetzen, welcher solche Mittel gerade ausschließt: d. h. daß wir eine Wünschbarkeit in bezug auf gewisse Mittel (nämlich angenehme, rationelle, tugendhafte) zur Norm nehmen, nach der wir erst ansetzen, welcher Gesamtzweck wünschbar ist...

Der Grundfehler steckt nur darin, daß wir die Bewußtheit — statt sie als Werkzeug und Einzelheit im Gesamt-Leben zu verstehen — als Maßstab, als höchsten Wertzustand des Lebens ansetzen: es ist die fehlerhafte Perspektive des a parte ad totum, — weshalb instinktiv alle Philosophen darauf aus sind, ein Gesamtbewußtsein, ein bewußtes Mitleben und Mitwollen alles dessen, was geschieht, einen „Geist", „Gott" zu imaginieren. Man muß ihnen aber sagen, daß eben damit das Dasein zum Monstrum wird; daß ein „Gott" und Gesamtsensorium schlechterdings etwas wäre, dessentwegen das Dasein verurteilt werden müßte... Gerade daß wir das Zweck- und Mittel-setzende Gesamtbewußtsein eliminiert haben: das ist unsre große Erleichterung, — damit hören wir auf, Pessimisten sein zu müssen... Unser größter Vorwurf gegen das Dasein war die Existenz Gottes...

## 168.

Vom Wert des „Werdens". — Wenn die Weltbewegung einen Zielzustand hätte, so müßte er erreicht sein. Das einzige Grundfaktum ist aber, daß sie keinen Zielzustand hat: und jede Philosophie und wissenschaft-

liche Hypothese (z. B. der Mechanismus), in der ein solcher notwendig wird, ist durch jenes Grundfaktum widerlegt.

Ich suche eine Weltkonzeption, welche dieser Tatsache gerecht wird. Das Werden soll erklärt werden, ohne zu solchen finalen Absichten Zuflucht zu nehmen: das Werden muß gerechtfertigt erscheinen in jedem Augenblick (oder unabwertbar: was auf eins hinausläuft); es darf absolut nicht das Gegenwärtige um eines Zukünftigen willen oder das Vergangene um des Gegenwärtigen willen gerechtfertigt werden. Die „Notwendigkeit" nicht in Gestalt einer übergreifenden, beherrschenden Gesamtgewalt, oder eines ersten Motors; noch weniger als notwendig, um etwas Wertvolles zu bedingen. Dazu ist nötig, ein Gesamtbewußtsein des Werdens, einen „Gott", zu leugnen, um das Geschehen nicht unter dem Gesichtspunkt eines mitfühlenden, mitwissenden und doch nichts wollenden Wesens zu bringen: „Gott" ist nutzlos, wenn er nicht etwas will, und andrerseits ist damit eine Summierung von Unlust und Unlogik gesetzt, welche den Gesamtwert des „Werdens" erniedrigen würde: glücklicherweise fehlt gerade eine solche summierende Macht (— ein leidender und überschauender Gott, ein „Gesamtsensorium" und „Allgeist" wäre der größte Einwand gegen das Sein).

Strenger: man darf nichts Seiendes überhaupt zulassen, — weil dann das Werden seinen Wert verliert und geradezu als sinnlos und überflüssig erscheint.

Folglich ist zu fragen: wie die Illusion des Seienden hat entstehen können (müssen);

insgleichen: wie alle Werturteile, welche auf der Hypothese ruhen, daß es Seiendes gebe, entwertet sind.

Damit aber erkennt man, daß diese Hypothese des

Seienden die Quelle aller Welt-Verleumdung ist (— die „bessere Welt", die „wahre Welt", die „jenseitige Welt", das „Ding an sich").

1. Das Werden hat keinen Zielzustand, mündet nicht in ein „Sein".
2. Das Werden ist kein Scheinzustand, vielleicht ist die seiende Welt ein Schein.
3. Das Werden ist wertgleich in jedem Augenblick: die Summe seines Wertes bleibt sich gleich: anders ausgedrückt: es hat gar keinen Wert, denn es fehlt etwas, woran es zu messen wäre und in bezug worauf das Wort „Wert" Sinn hätte. Der Gesamtwert der Welt ist unabwertbar, folglich gehört der philosophische Pessimismus unter die komischen Dinge.

169.

Wo der Gesichtspunkt „Wert" unzulässig: —

Daß im „Prozeß des Ganzen" die Arbeit der Menschheit nicht in Betracht kommt, weil es einen Gesamtprozeß (diesen als System gedacht —) gar nicht gibt;

daß es kein „Ganzes" gibt; daß alle Abwertung des menschlichen Daseins, der menschlichen Ziele nicht in Hinsicht auf etwas gemacht werden kann, das gar nicht existiert;

daß die „Notwendigkeit", die „Ursächlichkeit", „Zweckmäßigkeit" nützliche Scheinbarkeiten sind;

daß nicht „Vermehrung des Bewußtseins" das Ziel ist, sondern Steigerung der Macht: in welche Steigerung die Nützlichkeit des Bewußtseins eingerechnet ist; ebenso verhält es sich mit Lust und Unlust;

daß man nicht die Mittel zum obersten Wertmaß

nimmt (also nicht Zustände des Bewußtseins, wie Lust und Schmerz, wenn das Bewußtwerden selbst nur ein Mittel ist —);

daß die Welt durchaus kein Organismus ist, sondern das Chaos: daß die Entwicklung der „Geistigkeit" nur Mittel zur relativen Dauer der Organisation ist;

daß alle „Wünschbarkeit" keinen Sinn hat in bezug auf den Gesamtcharakter des Seins.

170.

„Gott" als Kulminations-Moment: das Dasein eine ewige Vergottung und Entgottung. Aber darin kein Wert-Höhepunkt, sondern ein Macht-Höhepunkt.

Absoluter Ausschluß des Mechanismus und des Stoffs: beides nur Ausdrucksformen niedriger Stufen, die entgeistigste Form des Affekts (des „Willens zur Macht").

Der Rückgang vom Höhepunkt im Werden (der höchsten Vergeistigung der Macht auf dem sklavenhaftesten Grunde) als Folge dieser höchsten Kraft darzustellen, welche, gegen sich sich wendend, nachdem sie nichts mehr zu organisieren hat, ihre Kraft verwendet zu desorganisieren...

a) Die immer größere Besiegung der Sozietäten und Unterjochung derselben unter eine kleinere, aber stärkere Zahl;

b) die immer größere Besiegung der Bevorrechteten und Stärkeren und folglich Heraufkunft der Demokratie, endlich Anarchie der Elemente.

171.

Wert ist das höchste Quantum Macht, das der Mensch sich einzuverleiben vermag — der Mensch: nicht die

Menschheit! Die Menschheit ist viel eher noch ein Mittel als ein Ziel. Es handelt sich um den Typus: die Menschheit ist bloß das Versuchsmaterial, der ungeheure Überschuß des Mißratenen: ein Trümmerfeld.

172.

Die Worte des Wertes sind Fahnen dort aufgepflanzt, wo eine neue Seligkeit erfunden wurde, — ein neues Gefühl.

173.

Der Gesichtspunkt des „Werts" ist der Gesichtspunkt von Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.

Es gibt keine dauerhaften letzten Einheiten, keine Atome, keine Monaden: auch hier ist „das Seiende" erst von uns hineingelegt (aus praktischen, nützlichen perspektivischen Gründen).

„Herrschaftsgebilde"; die Sphäre des Beherrschenden fortwährend wachsend oder unter der Gunst und Ungunst der Umstände (der Ernährung —) periodisch abnehmend, zunehmend.

„Wert" ist wesentlich der Gesichtspunkt für das Zunehmen oder Abnehmen dieser herrschaftlichen Zentren („Vielheiten" jedenfalls; aber die „Einheit" ist in der Natur des Werdens gar nicht vorhanden).

Die Ausdrucksmittel der Sprache sind unbrauchbar, um das „Werden" auszudrücken: es gehört zu unserm unablöslichen Bedürfnis der Erhaltung, beständig eine gröbere Welt von Bleibenden, von „Dingen" usw. zu setzen. Relativ dürfen wir von Atomen und Monaden

reden: und gewiß ist, daß die kleinste Welt an Dauer die dauerhafteste ist... Es gibt keinen Willen: es gibt Willens-Punktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren.

174.

Die neue Welt-Konzeption. — Die Welt besteht; sie ist nichts, was wird, nichts, was vergeht. Oder vielmehr: sie wird, sie vergeht, aber sie hat nie angefangen zu werden und nie aufgehört zu vergehn, — sie erhält sich in beidem... Sie lebt von sich selber: ihre Exkremente sind ihre Nahrung.

Die Hypothese einer geschaffenen Welt soll uns nicht einen Augenblick bekümmern. Der Begriff „schaffen" ist heute vollkommen undefinierbar, unvollziehbar; bloß ein Wort noch, rudimentär aus Zeiten des Aberglaubens; mit einem Wort erklärt man nichts. Der letzte Versuch, eine Welt, die anfängt, zu konzipieren, ist neuerdings mehrfach mit Hilfe einer logischen Prozedur gemacht worden — zumeist, wie zu erraten ist, aus einer theologischen Hinterabsicht.

Man hat neuerdings mehrfach in dem Begriff „Zeit-Unendlichkeit der Welt nach hinten (regressus in infinitum) einen Widerspruch finden wollen: man hat ihn selbst gefunden, um den Preis freilich, dabei den Kopf mit dem Schwanz zu verwechseln. Nichts kann mich hindern, von diesem Augenblick an rückwärts rechnend zu sagen „ich werde nie dabei an ein Ende kommen": wie ich vom gleichen Augenblick vorwärts rechnen kann, ins Unendliche hinaus. Erst wenn ich den Fehler machen wollte — ich werde mich hüten, es zu tun —, diesen korrekten Begriff eines regressus in infinitum gleichzusetzen mit einem gar nicht vollziehbaren Begriff eines end-

lichen progressus bis jetzt, erst wenn ich die Richtung (vorwärts oder rückwärts) als logisch indifferent setzte, würde ich den Kopf — diesen Augenblick — als Schwanz zu fassen bekommen: das bleibe Ihnen überlassen, mein Herr Dühring!...

Ich bin auf diesen Gedanken bei früheren Denkern gestoßen: jedesmal war er durch andre Hintergedanken bestimmt (— meistens theologische, zugunsten des creator spiritus). Wenn die Welt überhaupt erstarren, vertrocknen, absterben, nichts werden könnte, oder wenn sie einen Gleichgewichtszustand erreichen könnte, oder wenn sie überhaupt irgendein Ziel hätte, das die Dauer, die Unveränderlichkeit, das Ein-für-allemal in sich schlösse (kurz, metaphysisch geredet: wenn das Werden in das Sein oder ins Nichts münden könnte), so müßte dieser Zustand erreicht sein. Aber er ist nicht erreicht: woraus folgt... Das ist unsre einzige Gewißheit, die wir in den Händen halten, um als Korrektiv gegen eine große Menge an sich möglicher Welt-Hypothesen zu dienen. Kann z. B. der Mechanismus der Konsequenz eines Finalzustandes nicht entgehen, welche William Thomson ihm gezogen hat, so ist damit der Mechanismus widerlegt.

Wenn die Welt als bestimmte Größe von Kraft und als bestimmte Zahl von Kraftzentren gedacht werden darf — und jede andre Vorstellung bleibt unbestimmt und folglich unbrauchbar —, so folgt daraus, daß sie eine berechenbare Zahl von Kombinationen, im großen Würfelspiel ihres Daseins, durchzumachen hat. In einer unendlichen Zeit würde jede mögliche Kombination irgendwann einmal erreicht sein; mehr noch: sie würde unendliche Male erreicht sein. Und da zwischen jeder Kombination und ihrer nächsten Wiederkehr alle überhaupt noch möglichen Kombinationen abgelaufen sein müßten und jede

dieser Kombinationen die ganze Folge der Kombinationen in derselben Reihe bedingt, so wäre damit ein Kreislauf von absolut identischen Reihen bewiesen: die Welt als Kreislauf, der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel in infinitum spielt. — Diese Konzeption ist nicht ohne weiteres eine mechanistische: denn wäre sie das, so würde sie nicht eine unendliche Wiederkehr identischer Fälle bedingen, sondern einen Finalzustand. Weil die Welt ihn nicht erreicht hat, muß der Mechanismus uns als unvollkommne und nur vorläufige Hypothese gelten.

175.

Und wißt ihr auch, was mir „die Welt" ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eherne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom „Nichts" umschlossen als von seiner Grenze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo „leer" wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich eins und vieles, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-

Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als Das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt —: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste, dies mein „Jenseits von Gut und Böse", ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, — wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Rätsel? Ein Licht auch für euch, ihr Verborgensten, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtlichsten? — Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nichts außerdem!

## 4.

## Die Kunst

### 176.

Apollinisch — dionysisch. — Es gibt zwei Zustände, in denen die Kunst selbst wie eine Naturgewalt im Menschen auftritt, über ihn verfügend, ob er will oder nicht: einmal als Zwang zur Vision, andrerseits als Zwang zum Orgiasmus. Beide Zustände sind auch im normalen Leben vorgespielt, nur schwächer: im Traum und im Rausch.

Aber derselbe Gegensatz besteht noch zwischen Traum und Rausch: beide entfesseln in uns künstlerische Gewalten,

jede aber verschieden: der Traum die des Sehens, Verknüpfens, Dichtens; der Rausch die der Gebärde, der Leidenschaft, des Gesangs, des Tanzes.

177.

Im dionysischen Rausche ist die Geschlechtlichkeit und die Wollust: sie fehlt nicht im apollinischen. Es muß noch eine Tempo-Verschiedenheit in beiden Zuständen geben ... Die extreme Ruhe gewisser Rauschempfindungen (strenger: die Verlangsamung des Zeit- und Raumgefühls) spiegelt sich gern in der Vision der ruhigsten Gebärden und Seelen-Arten. Der klassische Stil stellt wesentlich diese Ruhe, Vereinfachung, Abkürzung, Konzentration dar, — das höchste Gefühl der Macht ist konzentriert im klassischen Typus. Schwer reagieren: ein großes Bewußtsein: kein Gefühl von Kampf.

178.

Das Rauschgefühl, tatsächlich einem Mehr von Kraft entsprechend: am stärksten in der Paarungszeit der Geschlechter: neue Organe, neue Fertigkeiten, Farben, Formen; — die „Verschönerung" ist eine Folge der erhöhten Kraft. Verschönerung als Ausdruck eines siegreichen Willens, einer gesteigerten Koordination, einer Harmonisierung aller starken Begehrungen, eines unfehlbar perpendikulären Schwergewichts. Die logische und geometrische Vereinfachung ist eine Folge der Krafterhöhung: umgekehrt erhöht wieder das Wahrnehmen solcher Vereinfachung das Kraftgefühl ... Spitze der Entwicklung: der große Stil.

Die Häßlichkeit bedeutet décadence eines Typus, Widerspruch und mangelnde Koordination der inneren Begehrungen, — bedeutet einen Niedergang an organisierender Kraft, an „Willen", psychologisch geredet.

Der Lustzustand, den man Rausch nennt, ist exakt ein hohes Machtgefühl... Die Raum- und Zeit-Empfindungen sind verändert: ungeheure Fernen werden überschaut und gleichsam erst wahrnehmbar; die Ausdehnung des Blicks über größere Mengen und Weiten; die Verfeinerung des Organs für die Wahrnehmung vieles Kleinsten und Flüchtigsten; die Divination, die Kraft des Verstehens auf die leiseste Hilfe hin, auf jede Suggestion hin: die „intelligente" Sinnlichkeit —; die Stärke als Herrschaftsgefühl in den Muskeln, als Geschmeidigkeit und Lust an der Bewegung, als Tanz, als Leichtigkeit und Presto; die Stärke als Lust am Beweis der Stärke, als Bravourstück, Abenteuer, Furchtlosigkeit, Gleichgültigkeit gegen Leben und Tod... Alle diese Höhen-Momente des Lebens regen sich gegenseitig an; die Bilder- und Vorstellungswelt des einen genügt, als Suggestion, für den andern: — dergestalt sind schließlich Zustände ineinander verwachsen, die vielleicht Grund hätten, sich fremd zu bleiben. Zum Beispiel: das religiöse Rauschgefühl und die Geschlechtserregung (— zwei tiefe Gefühle, nachgerade fast verwunderlich koordiniert. Was gefällt allen frommen Frauen, alten? jungen? Antwort: ein Heiliger mit schönen Beinen, noch jung, noch Idiot). Die Grausamkeit in der Tragödie und das Mitleid (— ebenfalls normal koordiniert...). Frühling, Tanz, Musik: — alles Wettbewerb der Geschlechter, — und auch noch jene Faustische „Unendlichkeit im Busen".

Die Künstler, wenn sie etwas taugen, sind (auch leiblich) stark angelegt, überschüssig, Krafttiere, sensuell; ohne eine gewisse Überheizung des geschlechtlichen Systems ist kein Raffael zu denken... Musik machen ist auch noch eine Art Kindermachen; Keuschheit ist bloß die Ökonomie eines Künstlers, — und jedenfalls hört auch bei Künstlern

die Fruchtbarkeit mit der Zeugungskraft auf ... Die Künstler sollen nichts so sehen, wie es ist, sondern voller, sondern einfacher, sondern stärker: dazu muß ihnen eine Art Jugend und Frühling, eine Art habitueller Rausch im Leben eigen sein.

179.

Die Zustände, in denen wir eine Verklärung und Fülle in die Dinge legen und an ihnen dichten, bis sie unsre eigne Fülle und Lebenslust zurückspiegeln: der Geschlechtstrieb; der Rausch; die Mahlzeit; der Frühling; der Sieg über den Feind, der Hohn; das Bravourstück; die Grausamkeit; die Ekstase des religiösen Gefühls. Drei Elemente vornehmlich: der Geschlechtstrieb, der Rausch, die Grausamkeit, — alle zur ältesten Festfreude des Menschen gehörend, alle insgleichen im anfänglichen „Künstler" überwiegend.

Umgekehrt: treten uns Dinge entgegen, welche diese Verklärung und Fülle zeigen, so antwortet das animalische Dasein mit einer Erregung jener Sphären, wo alle jene Lustzustände ihren Sitz haben: — und eine Mischung dieser sehr zarten Nuancen von animalischen Wohlgefühlen und Begierden ist der ästhetische Zustand. Letzterer tritt nur bei solchen Naturen ein, welche jener abgebenden und überströmenden Fülle des leiblichen vigor überhaupt fähig sind; in ihm ist immer das primum mobile. Der Nüchterne, der Müde, der Erschöpfte, der Vertrocknende (z. B. ein Gelehrter) kann absolut nichts von der Kunst empfangen, weil er die künstlerische Urkraft, die Nötigung des Reichtums nicht hat: wer nicht geben kann, empfängt auch nichts.

„Vollkommenheit": — in jenen Zuständen (bei der Geschlechtsliebe insonderheit) verrät sich naiv, was der

tiefste Instinkt als das Höhere, Wünschbarere, Wertvollere überhaupt anerkennt, die Aufwärtsbewegung seines Typus; insgleichen *nach welchem* Status er eigentlich *strebt*. Die Vollkommenheit: das ist die außerordentliche Erweiterung seines Machtgefühls, der Reichtum, das notwendige Überschäumen über alle Ränder.

180.

Die Kunst erinnert uns an Zustände des animalischen vigor; sie ist einmal ein Überschuß und Ausströmen von blühender Leiblichkeit in die Welt der Bilder und Wünsche; andrerseits eine Anreizung der animalischen Funktionen durch Bilder und Wünsche des gesteigerten Lebens; — eine Erhöhung des Lebensgefühls, eine Stimulans desselben.

Inwiefern kann auch das Häßliche noch diese Gewalt haben? Insofern es noch von der siegreichen Energie des Künstlers etwas mitteilt, der über dies Häßliche und Furchtbare Herr geworden ist; oder insofern es die Lust der Grausamkeit in uns leise anregt (unter Umständen selbst die Lust, *uns* wehe zu tun, die Selbstvergewaltigung: und damit das Gefühl der Macht über uns).

181.

„Schönheit" ist deshalb für den Künstler etwas außer aller Rangordnung, weil in der Schönheit Gegensätze gebändigt sind, das höchste Zeichen von Macht, nämlich über Entgegengesetztes; außerdem ohne Spannung: — daß keine Gewalt mehr not tut, daß alles so leicht *folgt, gehorcht*, und zum Gehorsam die liebenswürdigste Miene macht — das ergötzt den Machtwillen des Künstlers.

Biologischer Wert des Schönen und des Häßlichen. — Was uns instinktiv widersteht, ästhetisch, ist aus allerlängster Erfahrung dem Menschen als schädlich, gefährlich, mißtrauen-verdienend bewiesen: der plötzlich redende ästhetische Instinkt (im Ekel z. B.) enthält ein Urteil. Insofern steht das Schöne innerhalb der allgemeinen Kategorie der biologischen Werte des Nützlichen, Wohltätigen, Leben-steigernden: doch so, daß eine Menge Reize, die ganz von ferne an nützliche Dinge und Zustände erinnern und anknüpfen, uns das Gefühl des Schönen, d. h. der Vermehrung von Machtgefühl geben (— nicht also bloß Dinge, sondern auch die Begleitempfindungen solcher Dinge oder ihre Symbole).

Hiermit ist das Schöne und Häßliche als bedingt erkannt; nämlich in Hinsicht auf unsre untersten Erhaltungswerte. Davon abgesehen ein Schönes und ein Häßliches ansetzen wollen, ist sinnlos. Das Schöne existiert so wenig als das Gute, das Wahre. Im einzelnen handelt es sich wieder um die Erhaltungsbedingungen einer bestimmten Art von Mensch: so wird der Herdenmensch bei anderen Dingen das Wertgefühl des Schönen haben, als der Ausnahme- und Über-Mensch.

Es ist die Vordergrunds-Optik, welche nur die nächsten Folgen in Betracht zieht, aus der der Wert des Schönen (auch des Guten, auch des Wahren) stammt.

Alle Instinkt-Urteile sind kurzsichtig in Hinsicht auf die Kette der Folgen: sie raten an, was zunächst zu tun ist. Der Verstand ist wesentlich ein Hemmungsapparat gegen das Sofort-Reagieren auf das Instinkt-Urteil: er hält auf, er überlegt weiter, er sieht die Folgenkette ferner und länger.

Die Schönheits- und Häßlichkeits-Urteile sind kurzsichtig (— sie haben immer den Verstand gegen sich —): aber im höchsten Grade überredend; sie appellieren an unsre Instinkte, dort, wo sie am schnellsten sich entscheiden und ihr Ja und Nein sagen, bevor noch der Verstand zu Worte kommt.

Die gewohntesten Schönheits-Bejahungen regen sich gegenseitig auf und an; wenn der ästhetische Trieb einmal in Arbeit ist, kristallisiert sich um „das einzelne Schöne" noch eine ganze Fülle anderer und anderswoher stammender Vollkommenheiten. Es ist nicht möglich, objektiv zu bleiben, resp. die interpretierende, hinzugebende ausfüllende, dichtende Kraft auszuhängen (— letztere ist jene Verkettung der Schönheits-Bejahungen selber). Der Anblick eines „schönen Weibes" ...

Also 1. das Schönheits-Urteil ist kurzsichtig, es sieht nur die nächsten Folgen;

2. es überhäuft den Gegenstand, der es erregt, mit einem Zauber, der durch die Assoziation verschiedener Schönheits-Urteile bedingt ist, — der aber dem Wesen jenes Gegenstandes ganz fremd ist. Ein Ding als schön empfinden heißt: es notwendig falsch empfinden — (weshalb, beiläufig gesagt, die Liebesheirat die gesellschaftlich unvernünftigste Art der Heirat ist).

## 183.

Zur Genesis der Kunst. — Jenes Vollkommenmachen, Vollkommen-sehen, welches dem mit geschlechtlichen Kräften überladenen zerebralen System zu eigen ist (der Abend zusammen mit der Geliebten, die kleinsten Zufälligkeiten verklärt, das Leben eine Abfolge sublimer Dinge, „das Unglück des Unglücklich-Liebenden

mehr wert als irgend etwas"): andrerseits wirkt jedes Vollkommene und Schöne als unbewußte Erinnerung jenes verliebten Zustandes und seiner Art zu sehen — jede Vollkommenheit, die ganze Schönheit der Dinge erweckt durch contiguity die aphrodisische Seligkeit wieder. (Physiologisch: der schaffende Instinkt des Künstlers und die Verteilung des semen ins Blut . . .) Das Verlangen nach Kunst und Schönheit ist ein indirektes Verlangen nach den Entzückungen des Geschlechtstriebes, welche er dem Cerebrum mitteilt. Die vollkommen gewordne Welt, durch „Liebe".

184.

Es sind die Ausnahme-Zustände, die den Künstler bedingen: alle, die mit krankhaften Erscheinungen tief verwandt und verwachsen sind: so daß es nicht möglich scheint, Künstler zu sein und nicht krank zu sein.

Die physiologischen Zustände, welche im Künstler gleichsam zur „Person" gezüchtet sind und die an sich in irgendwelchem Grade dem Menschen überhaupt anhaften:

1. der Rausch: das erhöhte Machtgefühl; die innere Nötigung, aus den Dingen einen Reflex der eignen Fülle und Vollkommenheit zu machen;

2. die extreme Schärfe gewisser Sinne: so daß sie eine ganz andre Zeichensprache verstehn — und schaffen, — dieselbe, die mit manchen Nervenkrankheiten verbunden erscheint —; die extreme Beweglichkeit, aus der eine extreme Mitteilsamkeit wird; das Redenwollen alles dessen, was Zeichen zu geben weiß —; ein Bedürfnis, sich gleichsam loszuwerden durch Zeichen und Gebärden; Fähigkeit, von sich durch hundert Sprachmittel zu reden, — ein explosiver Zustand. Man muß sich diesen Zu-

stand zunächst als Zwang und Drang denken, durch alle Art Muskelarbeit und Beweglichkeit die Exuberanz der inneren Spannung loszuwerden: sodann als unfreiwillige Koordination dieser Bewegung zu den inneren Vorgängen (Bildern, Gedanken, Begierden), — als eine Art Automatismus des ganzen Muskelsystems unter dem Impuls von innen wirkender starker Reize —; Unfähigkeit, die Reaktion zu verhindern; der Hemmungsapparat gleichsam ausgehängt. Jede innere Bewegung (Gefühl, Gedanke, Affekt) ist begleitet von Vaskular-Veränderungen und folglich von Veränderungen der Farbe, der Temperatur, der Sekretion. Die suggestive Kraft der Musik, ihre „suggestion mentale"; —

3. das Nachmachen-müssen: eine extreme Irritabilität, bei der sich ein gegebenes Vorbild kontagiös mitteilt, — ein Zustand wird nach Zeichen schon erraten und dargestellt... Ein Bild, innerlich auftauchend, wirkt schon als Bewegung der Glieder —, eine gewisse Willens-Aushängung... (Schopenhauer!!!) Eine Art Taubsein, Blindsein nach außen hin, — das Reich der zugelassenen Reize ist scharf umgrenzt.

Dies unterscheidet den Künstler vom Laien (dem künstlerisch-Empfänglichen): letzterer hat im Aufnehmen seinen Höhepunkt von Reizbarkeit; ersterer im Geben, — dergestalt, daß ein Antagonismus dieser beiden Begabungen nicht nur natürlich, sondern wünschenswert ist. Jeder dieser Zustände hat eine umgekehrte Optik, — vom Künstler verlangen, daß er sich die Optik des Zuhörers (Kritikers —) einübe, heißt verlangen, daß er sich und seine schöpferische Kraft verarme... Es ist hier wie bei der Differenz der Geschlechter: man soll vom Künstler, der gibt, nicht verlangen, daß er Weib wird, — daß er „empfängt".

Unsre Ästhetik war insofern bisher eine Weibs-Ästhetik, als nur die Empfänglichen für Kunst ihre Erfahrungen „was ist schön?" formuliert haben. In der ganzen Philosophie bis heute fehlt der Künstler... Das ist, wie das Vorhergehende andeutete, ein notwendiger Fehler: denn der Künstler, der anfinge, sich zu begreifen, würde sich damit vergreifen, — er hat nicht zurück zu sehen, er hat überhaupt nicht zu sehen, er hat zu geben. — Es ehrt einen Künstler, der Kritik unfähig zu sein, — andernfalls ist er halb und halb, ist er „modern".

185.

Der moderne Künstler, in seiner Physiologie dem Hysterismus nächstverwandt, ist auch als Charakter auf diese Krankhaftigkeit hin abgezeichnet. Der Hysteriker ist falsch, — er lügt aus Lust an der Lüge, er ist bewunderungswürdig in jeder Kunst der Verstellung —, es sei denn, daß seine krankhafte Eitelkeit ihm einen Streich spielt. Diese Eitelkeit ist wie ein fortwährendes Fieber, welches Betäubungsmittel nötig hat und vor keinem Selbstbetrug, vor keiner Farce zurückschreckt, die eine augenblickliche Linderung verspricht. (Unfähigkeit zum Stolz und beständig Rache für eine tief eingenistete Selbstverachtung nötig zu haben — das ist beinahe die Definition dieser Art von Eitelkeit.)

Die absurde Erregbarkeit seines Systems, die aus allen Erlebnissen Krisen macht und das „Dramatische" in die geringsten Zufälle des Lebens einschleppt, nimmt ihm alles Berechenbare: er ist keine Person mehr, höchstens ein Rendezvous von Personen, von denen bald diese, bald jene mit unverschämter Sicherheit herausschießt. Ebendarum ist er groß als Schauspieler: alle diese armen

Willenlosen, welche die Ärzte in der Nähe studieren, setzen in Erstaunen durch ihre Virtuosität der Mimik, der Transfiguration, des Eintretens in fast jeden verlangten Charakter.

186.

Künstler sind nicht die Menschen der großen Leidenschaft, was sie uns und sich auch vorreden mögen. Und das aus zwei Gründen: es fehlt ihnen die Scham vor sich selber (sie sehen sich zu, indem sie leben; sie lauern sich auf, sie sind zu neugierig) und es fehlt ihnen auch die Scham vor der großen Leidenschaft (sie beuten sie als Artisten aus). Zweitens aber ihr Vampyr, ihr Talent, mißgönnt ihnen meist solche Verschwendung von Kraft, welche Leidenschaft heißt. — Mit einem Talent ist man auch das Opfer seines Talents: man lebt unter dem Vampyrismus seines Talents.

Man wird nicht dadurch mit seiner Leidenschaft fertig, daß man sie darstellt: vielmehr, man ist mit ihr fertig, wenn man sie darstellt. (Goethe lehrt es anders; aber es scheint, daß er hier sich selbst mißverstehen wollte, — aus delicatezza.)

187.

Verglichen mit dem Künstler, ist das Erscheinen des wissenschaftlichen Menschen in der Tat ein Zeichen einer gewissen Eindämmung und Niveau-Erniedrigung des Lebens (— aber auch einer Verstärkung, Strenge, Härte, Willenskraft).

Inwiefern die Falschheit, die Gleichgültigkeit gegen Wahr und Nützlich beim Künstler Zeichen von Jugend, von „Kinderei" sein mögen ... Ihre habituelle Art, ihre Unvernünftigkeit, ihre Ignoranz über sich, ihre Gleich-

gültigkeit gegen „ewige Werte", ihr Ernst im „Spiele", — ihr Mangel an Würde; Hanswurst und Gott benachbart; der Heilige und die Kanaille... Das Nachmachen als Instinkt, kommandierend. — Aufgangs-Künstler — Niedergangs-Künstler: ob sie nicht allen Phasen zugehören?... Ja!

188.

Man ist um den Preis Künstler, daß man Das, was alle Nichtkünstler „Form" nennen, als Inhalt, als „die Sache selbst" empfindet. Damit gehört man freilich in eine verkehrte Welt: denn nunmehr wird einem der Inhalt zu etwas bloß Formalem, — unser Leben eingerechnet.

189.

Der Sinn und die Lust an der Nuance (— die eigentliche Modernität), an Dem, was nicht generell ist, läuft dem Triebe entgegen, welcher seine Lust und Kraft im Erfassen des Typischen hat: gleich dem griechischen Geschmack der besten Zeit. Ein Überwältigen der Fülle des Lebendigen ist darin, das Maß wird Herr, jene Ruhe der starken Seele liegt zugrunde, welche sich langsam bewegt und einen Widerwillen vor dem Allzu-Lebendigen hat. Der allgemeine Fall, das Gesetz wird verehrt und herausgegeben: die Ausnahme wird umgekehrt beiseite gestellt, die Nuance weggewischt. Das Feste, Mächtige, Solide, das Leben, das breit und gewaltig ruht und seine Kraft birgt — das „gefällt": d. h. das korrespondiert mit Dem, was man von sich hält.

190.

In der Hauptsache gebe ich den Künstlern mehr recht als allen Philosophen bisher: sie verloren die große Spur

nicht, auf der das Leben geht, sie liebten die Dinge „dieser Welt", — sie liebten ihre Sinne. „Entsinnlichung" zu erstreben: das scheint mir ein Mißverständnis oder eine Krankheit oder eine Kur, wo sie nicht eine bloße Heuchelei oder Selbstbetrügerei ist. Ich wünsche mir selber und allen denen, welche ohne die Angste eines Puritaner-Gewissens leben — leben dürfen, eine immer größere Vergeistigung und Vervielfältigung ihrer Sinne; ja wir wollen den Sinnen dankbar sein für ihre Feinheit, Fülle und Kraft und ihnen das Beste von Geist, was wir haben, dagegen bieten. Was gehen uns die priesterlichen und metaphysischen Verketzerungen der Sinne an! Wir haben diese Verketzerung nicht mehr nötig: es ist ein Merkmal der Wohlgeratenheit, wenn Einer, gleich Goethe, mit immer größerer Lust und Herzlichkeit an „den Dingen der Welt" hängt: — dergestalt nämlich hält er die große Auffassung des Menschen fest, daß der Mensch der Verklärer des Daseins wird, wenn er sich selbst verklären lernt.

191.

Pessimismus in der Kunst? — Der Künstler liebt allmählich die Mittel um ihrer selber willen, in denen sich der Rauschzustand zu erkennen gibt: die extreme Feinheit und Pracht der Farbe, die Deutlichkeit der Linie, die Nuance des Tons: das Distinkte, wo sonst, im Normalen, alle Distinktion fehlt. Alle distinkten Sachen, alle Nuancen, insofern sie an die extremen Kraftsteigerungen erinnern, welche der Rausch erzeugt, wecken rückwärts dieses Gefühl des Rausches; — die Wirkung der Kunstwerke ist die Erregung des kunstschaffenden Zustands, des Rausches.

Das Wesentliche an der Kunst bleibt ihre Daseins-

Vollendung, ihr Hervorbringen der Vollkommenheit und Fülle; Kunst ist wesentlich Bejahung, Segnung, Vergöttlichung des Daseins... Was bedeutet eine pessimistische Kunst? Ist das nicht eine contra-dictio? — Ja. — Schopenhauer irrt, wenn er gewisse Werke der Kunst in den Dienst des Pessimismus stellt. Die Tragödie lehrt nicht „Resignation"... Die furchtbaren und fragwürdigen Dinge darstellen ist selbst schon ein Instinkt der Macht und Herrlichkeit am Künstler: er fürchtet sie nicht... Es gibt keine pessimistische Kunst... Die Kunst bejaht. Hiob bejaht. — Aber Zola? Aber die Goncourts? — Die Dinge sind häßlich, die sie zeigen: aber daß sie dieselben zeigen, ist aus Lust an diesem Häßlichen... Hilft nichts! ihr betrügt euch, wenn ihr's anders behauptet. — Wie erlösend ist Dostojewski!

192.

„Musik" — und der große Stil. — Die Größe eines Künstlers bemißt sich nicht nach den „schönen Gefühlen", die er erregt: das mögen die Weiblein glauben. Sondern nach dem Grade, in dem er sich dem großen Stile nähert, in dem er fähig ist des großen Stils. Dieser Stil hat Das mit der großen Leidenschaft gemein, daß er es verschmäht, zu gefallen; daß er es vergißt, zu überreden; daß er befiehlt; daß er will... Über das Chaos Herr werden, das man ist; sein Chaos zwingen, Form zu werden: logisch, einfach, unzweideutig, Mathematik, Gesetz werden — das ist hier die große Ambition. — Mit ihr stößt man zurück; nichts reizt mehr die Liebe zu solchen Gewaltmenschen, — eine Einöde legt sich um sie, ein Schweigen, eine Furcht wie vor einem großen Frevel... Alle Künste kennen solche Ambitiöse des großen Stils: warum fehlen sie in der Musik? Noch niemals hat ein Musiker gebaut wie

jener Baumeister, der den Palazzo Pitti schuf... Hier liegt ein Problem. Gehört die Musik vielleicht in jene Kultur, wo das Reich aller Art Gewaltmenschen schon zu Ende ging? Widersprüche zuletzt der Begriff großer Stil schon der Seele der Musik, — dem „Weibe" in unsrer Musik?...

Ich berühre hier eine Kardinal-Frage: wohin gehört unsre ganze Musik? Die Zeitalter des klassischen Geschmacks kennen nichts ihr Vergleichbares: sie ist aufgeblüht, als die Renaissance-Welt ihren Abend erreichte, als die „Freiheit" aus den Sitten und selbst aus den Menschen davon war: — gehört es zu ihrem Charakter, Gegenrenaissance zu sein? Ist sie die Schwester des Barockstils, da sie jedenfalls seine Zeitgenossin ist? Ist Musik, moderne Musik nicht schon décadence?...

Ich habe schon früher einmal den Finger auf diese Frage gelegt: ob unsre Musik nicht ein Stück Gegenrenaissance in der Kunst ist? ob sie nicht die Nächstverwandte des Barockstils ist? ob sie nicht im Widerspruch zu allem klassischen Geschmack gewachsen ist, so daß sich in ihr jede Ambition der Klassizität von selbst verböte?

Auf diese Wertfrage ersten Ranges würde die Antwort nicht zweifelhaft sein dürfen, wenn die Tatsache richtig abgeschätzt worden wäre, daß die Musik ihre höchste Reife und Fülle als Romantik erlangt —, noch einmal als Reaktions-Bewegung gegen die Klassizität.

Mozart — eine zärtliche und verliebte Seele, aber ganz achtzehntes Jahrhundert, auch noch in seinem Ernste... Beethoven der erste große Romantiker, im Sinne des französischen Begriffs Romantik, wie Wagner der letzte große Romantiker ist... beides instinktive Widersacher des klassischen Geschmacks, des strengen Stils, – um vom „großen" hier nicht zu reden.

193.

Ein Romantiker ist ein Künstler, den das große Mißvergnügen an sich schöpferisch macht — der von sich und seiner Mitwelt wegblickt, zurückblickt.

194.

Ist die Kunst eine Folge des Ungenügens am Wirklichen? Oder ein Ausdruck der Dankbarkeit über genossenes Glück? Im ersten Falle Romantik, im zweiten Glorienschein und Dithyrambus (kurz Apotheosen-Kunst): auch Raffael gehört hierhin, nur daß er jene Falschheit hatte, den Anschein der christlichen Weltauslegung zu vergöttern. Er war dankbar für das Dasein, wo es nicht spezifisch christlich sich zeigte.

Mit der moralischen Interpretation ist die Welt unerträglich. Das Christentum war der Versuch, die Welt damit zu „überwinden": d. h. zu verneinen. In praxi lief ein solches Attentat des Wahnsinns — einer wahnsinnigen Selbstüberhebung des Menschen angesichts der Welt — auf Verdüsterung, Verkleinlichung, Verarmung des Menschen hinaus: die mittelmäßigste und unschädlichste Art, die herdenhafte Art Mensch, fand allein dabei ihre Rechnung, ihre Förderung, wenn man will.

Homer als Apotheosen-Künstler; auch Rubens. Die Musik hat noch keinen gehabt.

Die Idealisierung des großen Frevlers (der Sinn für seine Größe) ist griechisch; das Herunterwürdigen, Verleumden, Verächtlichmachen des Sünders ist jüdisch-christlich.

195.

Was ist Romantik? — In Hinsicht auf alle ästhetischen Werte bediene ich mich jetzt dieser Grundunterscheidung:

ich frage in jedem einzelnen Falle „ist hier der Hunger oder der Überfluß schöpferisch geworden?“ Von vornherein möchte sich eine andre Unterscheidung besser zu empfehlen scheinen — sie ist bei weitem augenscheinlicher — nämlich die Unterscheidung, ob das Verlangen nach Starr-werden, Ewig-werden, nach „Sein“ die Ursache des Schaffens ist, oder aber das Verlangen nach Zerstörung, nach Wechsel, nach Werden. Aber beide Arten des Verlangens erweisen sich, tiefer angesehn, noch als zweideutig, und zwar deutbar eben nach jenem vorangestellten und mit Recht, wie mich dünkt, vorgezogenen Schema.

Das Verlangen nach Zerstörung, Wechsel, Werden kann der Ausdruck der übervollen zukunftsschwangern Kraft sein (mein Terminus dafür ist, wie man weiß, das Wort „dionysisch“); es kann aber auch der Haß der Mißratnen, Entbehrenden, Schlechtweggekommenen sein, der zerstört, zerstören muß, weil ihn das Bestehende, ja alles Bestehen, alles Sein selbst, empört und aufreizt.

„Verewigen“ andrerseits kann einmal aus Dankbarkeit und Liebe kommen: — eine Kunst dieses Ursprungs wird immer eine Apotheosen-Kunst sein, dithyrambisch vielleicht mit Rubens, selig mit Hafis, hell und gütig mit Goethe, und einen homerischen Glorienschein über alle Dinge breitend; — es kann aber auch jener tyrannische Wille eines Schwer-Leidenden sein, welcher das Persönlichste, Einzelnste, Engste, die eigentliche Idiosynkrasie seines Leidens noch zum verbindlichen Gesetz und Zwang stempeln möchte und der an allen Dingen gleichsam Rache nimmt, dadurch daß er ihnen sein Bild, das Bild seiner Tortur aufdrückt, einzwängt, einbrennt. Letzteres ist romantischer Pessimismus in der ausdrucksvollsten Form: sei es als Schopenhauersche Willens-Philosophie, sei es als Wagnersche Musik.

Zukünftiges. — Gegen die Romantik der großen „Passion". — Zu begreifen, wie zu jedem „klassischen" Geschmack ein Quantum Kälte, Luzidität, Härte hinzugehört: Logik vor allem, Glück in der Geistigkeit, „drei Einheiten", Konzentration, Haß gegen Gefühl, Gemüt, Esprit, Haß gegen das Vielfache, Unsichere, Schweifende, Ahnende so gut als gegen das Kurze, Spitze, Hübsche, Gütige. Man soll nicht mit künstlerischen Formeln spielen: man soll das Leben umschaffen, daß es sich nachher formulieren muß.

Es ist eine heitere Komödie, über die erst jetzt wir lachen lernen, die wir jetzt erst sehen: daß die Zeitgenossen Herders, Winckelmanns, Goethes und Hegels in Anspruch nehmen, das klassische Ideal wieder entdeckt zu haben... und zu gleicher Zeit Shakespeare! — Und dasselbe Geschlecht hatte sich von der klassischen Schule der Franzosen auf schnöde Art losgesagt! als ob nicht das Wesentliche so gut hier- wie dorther hätte gelernt werden können!... Aber man wollte die „Natur", die „Natürlichkeit": o Stumpfsinn! Man glaubte, die Klassizität sei eine Art Natürlichkeit!

Ohne Vorurteil und Weichlichkeit zu Ende denken, auf welchem Boden ein klassischer Geschmack wachsen kann. Verhärtung, Vereinfachung, Verstärkung, Verböserung des Menschen: so gehört es zusammen. Die logisch-psychologische Vereinfachung. Die Verachtung des Details, des Komplexen, des Ungewissen.

Die Romantiker in Deutschland protestierten nicht gegen den Klassizismus, sondern gegen Vernunft, Aufklärung, Geschmack, achtzehntes Jahrhundert.

Die Sensibilität der romantisch-Wagnerschen Musik: Gegensatz der klassischen Sensibilität.

Der Wille zur Einheit (weil die Einheit tyranniſiert: nämlich die Zuhörer, Zuſchauer), aber Unfähigkeit, ſich in der Hauptſache zu tyranniſieren: nämlich in Hinſicht auf das Werk ſelbſt (auf Verzichtleiſten, Kürzen, Klären, Vereinfachen). Die Überwältigung durch Maſſen (Wagner, Victor Hugo, Zola, Taine).

197.

Der tragiſche Künſtler. — Es iſt die Frage der Kraft (eines einzelnen oder eines Volkes), ob und wo das Urteil „ſchön" angeſetzt wird. Das Gefühl der Fülle, der aufgeſtauten Kraft (aus dem es erlaubt iſt, vieles mutig und wohlgemut entgegenzunehmen, vor dem der Schwächling ſchaudert) — das Machtgefühl ſpricht das Urteil „ſchön" noch über Dinge und Zuſtände aus, welche der Inſtinkt der Ohnmacht nur als haſſenswert, als „häßlich" abſchätzen kann. Die Witterung dafür, womit wir ungefähr fertig werden würden, wenn es leibhaft entgegenträte, als Gefahr, Problem, Verſuchung, — dieſe Witterung beſtimmt auch noch unſer äſthetiſches Ja. („Das iſt ſchön" iſt eine Bejahung.)

Daraus ergibt ſich, ins Große gerechnet, daß die Vorliebe für fragwürdige und furchtbare Dinge ein Symptom für Stärke iſt: während der Geſchmack am Hübſchen und Zierlichen den Schwachen, den Delikaten zugehört. Die Luſt an der Tragödie kennzeichnet ſtarke Zeitalter und Charaktere: ihr non plus ultra iſt vielleicht die divina commedia. Es ſind die heroiſchen Geiſter, welche zu ſich ſelbſt in der tragiſchen Grauſamkeit ja ſagen: ſie ſind hart genug, um das Leiden als Luſt zu empfinden.

Geſetzt dagegen, daß die Schwachen von einer Kunſt Genuß begehren, welche für ſie nicht erdacht iſt, was

werden sie tun, um die Tragödie sich schmackhaft zu machen? Sie werden ihre eigenen Wertgefühle in sie hineininterpretieren: z. B. den „Triumph der sittlichen Weltordnung" oder die Lehre vom „Unwert des Daseins" oder die Aufforderung zur „Resignation" (— oder auch halb medizinische, halb moralische Affekt-Ausladungen à la Aristoteles). Endlich: die Kunst des Furchtbaren, insofern sie die Nerven aufregt, kann als Stimulans bei den Schwachen und Erschöpften in Schätzung kommen: das ist heute z. B. der Grund für die Schätzung der Wagnerschen Kunst. Es ist ein Zeichen von Wohl- und Machtgefühl, wie weit einer den Dingen ihren furchtbaren und fragwürdigen Charakter zugestehen darf; und ob er überhaupt „Lösungen" am Schluß braucht.

Diese Art Künstler-Pessimismus ist genau das Gegenstück zum moralisch-religiösen Pessimismus, welcher an der „Verderbnis" des Menschen, am Rätsel des Daseins leidet: dieser will durchaus eine Lösung, wenigstens eine Hoffnung auf Lösung. Die Leidenden, Verzweifelten, An-sich-Mißtrauischen, die Kranken mit Einem Wort, haben zu allen Zeiten die entzückenden Visionen nötig gehabt, um es auszuhalten (der Begriff „Seligkeit" ist dieses Ursprungs). Ein verwandter Fall: die Künstler der décadence, welche im Grunde nihilistisch zum Leben stehen, flüchten in die Schönheit der Form, — in die ausgewählten Dinge, wo die Natur vollkommen ward, wo sie indifferent groß und schön ist... (— Die „Liebe zum Schönen" kann somit etwas anderes als das Vermögen sein, ein Schönes zu sehen, das Schöne zu schaffen: sie kann gerade der Ausdruck von Unvermögen dazu sein.)

Die überwältigenden Künstler, welche einen Konsonanz-Ton aus jedem Konflikte erklingen lassen, sind

die, welche ihre eigene Mächtigkeit und Selbsterlösung noch den Dingen zugute kommen lassen: sie sprechen ihre innerste Erfahrung in der Symbolik jedes Kunstwerkes aus, — ihr Schaffen ist Dankbarkeit für ihr Sein.

Die Tiefe des tragischen Künstlers liegt darin, daß sein ästhetischer Instinkt die ferneren Folgen übersieht, daß er nicht kurzsichtig beim Nächsten stehenbleibt, daß er die Ökonomie im großen bejaht, welche das Furchtbare, Böse, Fragwürdige rechtfertigt, und nicht nur — rechtfertigt.

198.

Mit dem Wort „dionysisch" ist ausgedrückt: ein Drang zur Einheit, ein Hinausgreifen über Person, Alltag, Gesellschaft, Realität, über den Abgrund des Vergehens: das leidenschaftlich-schmerzliche Überschwellen in dunklere, vollere, schwebendere Zustände; ein verzücktes Jasagen zum Gesamt-Charakter des Lebens, als dem in allem Wechsel Gleichen, Gleich-Mächtigen, Gleich-Seligen; die große pantheistische Mitfreudigkeit und Mitleidigkeit, welche auch die furchtbarsten und fragwürdigsten Eigenschaften des Lebens gutheißt und heiligt; der ewige Wille zur Zeugung, zur Fruchtbarkeit, zur Wiederkehr; das Einheitsgefühl der Notwendigkeit des Schaffens und Vernichtens.

Mit dem Wort „apollinisch" ist ausgedrückt: der Drang zum vollkommenen Für-sich-sein, zum typischen „Individuum", zu allem was vereinfacht, heraushebt, stark, deutlich, unzweideutig, typisch macht: die Freiheit unter dem Gesetz.

An den Antagonismus dieser beiden Natur-Kunstgewalten ist die Fortentwicklung der Kunst ebenso notwendig geknüpft, als die Fortentwicklung der Menschheit an den

Antagonismus der Geschlechter. Die Fülle der Macht und die Mäßigung, die höchste Form der Selbstbejahung in einer kühlen, vornehmen, spröden Schönheit: der Apollinismus des hellenischen Willens.

Diese Gegensätzlichkeit des Dionysischen und Apollinischen innerhalb der griechischen Seele ist eines der großen Rätsel, von dem ich mich angesichts des griechischen Wesens angezogen fühlte. Ich bemühte mich im Grunde um nichts als um zu erraten, warum gerade der griechische Apollinismus aus einem dionysischen Untergrund herauswachsen mußte: der dionysische Grieche nötig hatte, apollinisch zu werden: das heißt, seinen Willen zum Ungeheuren, Vielfachen, Ungewissen, Entsetzlichen zu brechen an einem Willen zum Maß, zur Einfachheit, zur Einordnung in Regel und Begriff. Das Maßlose, Wüste, Asiatische liegt auf seinem Grunde: die Tapferkeit des Griechen besteht im Kampfe mit seinem Asiatismus: die Schönheit ist ihm nicht geschenkt, so wenig als die Logik, als die Natürlichkeit der Sitte, — sie ist erobert, gewollt, erkämpft — sie ist sein Sieg.

## 5.

## Gesellschaft und Staat

199.

Grundsatz: nur einzelne fühlen sich verantwortlich. Die Vielheiten sind erfunden, um Dinge zu tun, zu denen der einzelne nicht den Mut hat. Ebendeshalb sind alle Gemeinwesen, Gesellschaften hundertmal aufrichtiger und belehrender über das Wesen des Menschen, als das Individuum, welches zu schwach ist, um den Mut zu seinen Begierden zu haben...

Der ganze „Altruismus" ergibt sich als Privatmann-Klugheit: die Gesellschaften sind nicht „altruistisch" gegeneinander... Das Gebot der Nächstenliebe ist noch niemals zu einem Gebot der Nachbar-Liebe erweitert worden. Vielmehr gilt da noch, was bei Manu steht: „Alle uns angrenzenden Reiche, ebenso deren Verbündete, müssen wir uns als feindlich denken. Aus demselben Grunde hinwiederum müssen uns deren Nachbarn als uns freundlich gesinnt gelten."

Das Studium der Gesellschaft ist deshalb so unschätzbar, weil der Mensch als Gesellschaft viel naiver ist, als der Mensch als „Einheit". Die „Gesellschaft" hat die Tugend nie anders angesehen, als das Mittel der Stärke, der Macht, der Ordnung.

Wie einfältig und würdig sagt es Manu: „Aus eigner Kraft würde die Tugend sich schwerlich behaupten können. Im Grunde ist es nur die Furcht vor Strafe, was die Menschen in Schranken hält und jeden im ruhigen Besitz des Seinen läßt."

200.

Der Staat oder die organisierte Unmoralität, — inwendig: als Polizei, Strafrecht, Stände, Handel, Familie; auswendig: als Wille zur Macht, zum Kriege, zur Eroberung, zur Rache.

Wie wird es erreicht, daß er eine große Menge Dinge tut, zu denen der einzelne sich nie verstehen würde? — Durch Zerteilung der Verantwortlichkeit, des Befehlens und der Ausführung. Durch Zwischenlegung der Tugenden des Gehorsams, der Pflicht, der Vaterlands- und Fürstenliebe. Durch Aufrechterhaltung des Stolzes, der Strenge, der Stärke, des Hasses, der Rache, — kurz

aller typischen Züge, welche dem Herdentypus widersprechen.

201.

Ihr habt alle nicht den Mut, einen Menschen zu töten, oder auch nur zu peitschen, oder auch nur zu —, aber die ungeheure Maschine von Staat überwältigt den einzelnen, so daß er die Verantwortlichkeit für Das, was er tut, ablehnt (Gehorsam, Eid usw.).

— Alles, was ein Mensch im Dienste des Staates tut, geht wider seine Natur.

— insgleichen alles, was er in Hinsicht auf den zukünftigen Dienst im Staate lernt, geht wider seine Natur.

Das wird erreicht durch die Arbeitsteilung (so daß niemand die ganze Verantwortlichkeit mehr hat):

der Gesetzgeber — und Der, der das Gesetz ausführt;

der Disziplin-Lehrer — und Die, welche in der Disziplin hart und streng geworden sind.

202.

Eine Arbeitsteilung der Affekte innerhalb der Gesellschaft: so daß die einzelnen und die Stände die unvollständige, aber eben damit nützlichere Art von Seele heranzüchten. Inwiefern bei jedem Typus innerhalb der Gesellschaft einige Affekte fast rudimentär geworden sind (auf die stärkere Ausbildung eines andern Affekts hin).

Zur Rechtfertigung der Moral:

die ökonomische (die Absicht auf möglichste Ausnutzung von Individual-Kraft gegen die Verschwendung alles Ausnahmsweisen);

die ästhetische (die Ausgestaltung fester Typen samt der Lust am eignen Typus);

die politische (als Kunst, die schweren Spannungsverhältnisse von verschiedenen Machtgraden auszuhalten);
die physiologische (als imaginäres Übergewicht der Schätzung zugunsten derer, die schlecht oder mittelmäßig weggekommen sind, — zur Erhaltung der Schwachen).

203.

Das furchtbarste und gründlichste Verlangen des Menschen, sein Trieb nach Macht — man nennt diesen Trieb „Freiheit" — muß am längsten in Schranken gehalten werden. Deshalb ist die Ethik bisher, mit ihren unbewußten Erziehungs- und Züchtungs-Instinkten, darauf aus gewesen, das Macht-Gelüst in Schranken zu halten: sie verunglimpft das tyrannische Individuum und unterstreicht, mit ihrer Verherrlichung der Gemeindefürsorge und der Vaterlandsliebe, den Herden-Machtinstinkt.

204.

Das Unvermögen zur Macht: seine Hypokrisie und Klugheit: als Gehorsam (Einordnung, Pflicht-Stolz, Sittlichkeit . . .); als Ergebung, Hingebung, Liebe (Idealisierung, Vergötterung des Befehlenden als Schadenersatz und indirekte Selbstverklärung); als Fatalismus, Resignation; als „Objektivität"; als Selbsttyrannisierung (Stoizismus, Askese, „Entselbstung", „Heiligung"); als Kritik, Pessimismus, Entrüstung, Quälgeisterei; als „schöne Seele", „Tugend", „Selbstvergötterung", „Abseits", „Reinheit von der Welt" usw. (— die Einsicht in das Unvermögen zur Macht sich als dédain verkleidend). Überall drückt sich das Bedürfnis aus, irgendeine Macht doch noch auszuüben,

oder sich selbst den Anschein von Macht zeitweilig zu schaffen — als Rausch.

Die Menschen, welche die Macht wollen um der Glücks-Vorteile willen, die die Macht gewährt: politische Parteien.

Andre Menschen, welche die Macht wollen, selbst mit sichtbaren Nachteilen und Opfern an Glück und Wohlbefinden: die Ambitiosen.

Andre Menschen, welche die Macht wollen, bloß weil sie sonst in andre Hände fiele, von denen sie nicht abhängig sein wollen.

205.

Kritik der „Gerechtigkeit" und „Gleichheit vor dem Gesetz": was eigentlich damit weggeschafft werden soll? Die Spannung, die Feindschaft, der Haß. — Aber ein Irrtum ist es, daß dergestalt „das Glück" gemehrt wird: die Korsen z. B. genießen mehr Glück, als die Kontinentalen.

206.

Es gehört zum Begriff des Lebendigen, daß es wachsen muß, — daß es seine Macht erweitern und folglich fremde Kräfte in sich hineinnehmen muß. Man redet, unter der Benebelung durch die Moral-Narkose, von einem Recht des Individuums, sich zu verteidigen; im gleichen Sinne dürfte man auch von seinem Rechte anzugreifen reden: denn beides — und das zweite noch mehr als das erste — sind Necessitäten für jedes Lebendige: — der aggressive und der defensive Egoismus sind nicht Sache der Wahl oder gar des „freien Willens", sondern die Fatalität des Lebens selbst.

Hierbei gilt es gleich, ob man ein Individuum oder

einen lebendigen Körper, eine aufwärtsstrebende „Gesellschaft“ ins Auge faßt. Das Recht zur Strafe (oder die gesellschaftliche Selbstverteidigung) ist im Grunde nur durch einen Mißbrauch zum Worte „Recht“ gelangt: ein Recht wird durch Verträge erworben, — aber das Sichwehren und Sich-verteidigen ruht nicht auf der Basis eines Vertrags. Wenigstens dürfte ein Volk mit ebensoviel gutem Sinn sein Eroberungsbedürfnis, sein Machtgelüst, sei es mit Waffen, sei es durch Handel, Verkehr und Kolonisation, als Recht bezeichnen, — Wachstums-Recht etwa. Eine Gesellschaft, die, endgültig und ihrem Instinkt nach, den Krieg und die Eroberung abweist, ist im Niedergang: sie ist reif für Demokratie und Krämerregiment...

In den meisten Fällen freilich sind die Friedensversicherungen bloße Betäubungsmittel.

207.

Die Aufrechterhaltung des Militär-Staates ist das allerletzte Mittel, die große Tradition sei es aufzunehmen, sei es festzuhalten hinsichtlich des obersten Typus Mensch, des starken Typus. Und alle Begriffe, die die Feindschaft und Rangdistanz der Staaten verewigen, dürfen daraufhin sanktioniert erscheinen (z. B. Nationalismus, Schutzzoll).

208.

Damit etwas bestehn soll, das länger ist als ein einzelner, damit also ein Werk bestehn bleibt, das vielleicht ein einzelner geschaffen hat: dazu muß dem einzelnen alle mögliche Art von Beschränkung, von Einseitigkeit usw. auferlegt werden. Mit welchem Mittel? Die Liebe, Verehrung, Dankbarkeit gegen die Person, die

das Werk schuf, ist eine Erleichterung: oder daß unsere Vorfahren es erkämpft haben: oder daß meine Nachkommen nur so garantiert sind, wenn ich jenes Werk (z. B. die Polis) garantiere. Moral ist wesentlich das Mittel, über die einzelnen hinweg, oder vielmehr durch eine Versklavung der einzelnen etwas zur Dauer zu bringen. Es versteht sich, daß die Perspektive von unten nach oben und ganz andere Ausdrücke geben wird, als die von oben nach unten.

Ein Macht-Komplex: wie wird er erhalten? Dadurch, daß viele Geschlechter ihm sich opfern.

209.

Das Kontinuum: „Ehe, Eigentum, Sprache, Tradition, Stamm, Familie, Volk, Staat" sind Kontinuen niederer und höherer Ordnung. Die Ökonomik derselben besteht in dem Überschusse der Vorteile der ununterbrochenen Arbeit, sowie der Vervielfachung über die Nachteile: die größeren Kosten der Auswechslung der Teile oder der Dauerbarmachung derselben. (Vervielfältigung der wirkenden Teile, welche doch vielfach unbeschäftigt bleiben, also größere Anschaffungskosten und nicht unbedeutende Kosten der Erhaltung.) Der Vorteil besteht darin, daß die Unterbrechungen vermieden und die aus ihnen entspringenden Verluste gespart werden. Nichts ist kostspieliger als ein Anfang.

„Je größer die Daseinsvorteile, desto größer auch die Erhaltungs- und Schaffungskosten (Nahrung und Fortpflanzung); desto größer auch die Gefahren und die Wahrscheinlichkeit, vor der erreichten Höhe zugrunde zu gehen."

Bei den Ehen im bürgerlichen Sinne des Wortes, wohlverstanden im achtbarsten Sinne des Wortes „Ehe", handelt es sich ganz und gar nicht um Liebe, ebensowenig als es sich dabei um Geld handelt — aus der Liebe läßt sich keine Institution machen —: sondern um die gesellschaftliche Erlaubnis, die zwei Personen zur Geschlechtsbefriedigung aneinander erteilt wird, unter Bedingungen, wie sich von selbst versteht, aber solchen, welche das Interesse der Gesellschaft im Auge haben. Daß einiges Wohlgefallen der Beteiligten und sehr viel guter Wille — Wille zur Geduld, Verträglichkeit, Fürsorge füreinander — zu den Voraussetzungen eines solchen Vertrags gehören wird, liegt auf der Hand; aber das Wort Liebe sollte man dafür nicht mißbrauchen! Für zwei Liebende im ganzen und starken Sinn des Wortes ist eben die Geschlechtsbefriedigung nichts Wesentliches und eigentlich nur ein Symbol: für den einen Teil, wie gesagt, Symbol der unbedingten Unterwerfung, für den andern Symbol der Zustimmung zu ihr, Zeichen der Besitzergreifung. — Bei der Ehe im adeligen, altadeligen Sinne des Wortes handelte es sich um Züchtung einer Rasse (gibt es heute noch Adel? Quaeritur), — also um Aufrechterhaltung eines festen, bestimmten Typus herrschender Menschen: diesem Gesichtspunkt wurde Mann und Weib geopfert. Es versteht sich, daß hierbei nicht Liebe das erste Erfordernis war, im Gegenteil! und noch nicht einmal jenes Maß von gutem Willen füreinander, welches die gute bürgerliche Ehe bedingt. Das Interesse eines Geschlechts zunächst entschied, und über ihm — der Stand. Wir würden vor der Kälte, Strenge und rechnenden Klarheit eines solchen vornehmen Ehe-Begriffs, wie er bei

jeder gesunden Aristokratie geherrscht hat, im alten Athen wie noch im Europa des 18. Jahrhunderts, ein wenig frösteln, wir warmblütigen Tiere mit kitzlichem Herzen, wir „Modernen"! Ebendeshalb ist die Liebe als Passion — nach dem großen Verstande des Wortes — für die aristokratische Welt erfunden worden und in ihr: da, wo der Zwang, die Entbehrung eben am größten waren ...

211.

Zur Zukunft der Ehe: — eine Steuer-Mehrbelastung (bei Erbschaften), auch Kriegsdienst-Mehrbelastung der Junggesellen von einem bestimmten Alter an und anwachsend (innerhalb der Gemeinde);

Vorteile aller Art für Väter, welche reichlich Knaben in die Welt setzen: unter Umständen eine Mehrheit von Stimmen;

ein ärztliches Protokoll, jeder Ehe vorangehend und von den Gemeinde-Vorständen unterzeichnet: worin mehrere bestimmte Fragen seitens der Verlobten und der Ärzte beantwortet sein müssen („Familien-Geschichte" —);

als Gegenmittel gegen die Prostitution (oder als deren Veredelung): Ehen auf Frist, legalisiert (auf Jahre, auf Monate), mit Garantie für die Kinder;

jede Ehe verantwortet und befürwortet durch eine bestimmte Anzahl Vertrauensmänner einer Gemeinde: als Gemeinde-Angelegenheit.

212.

Auch ein Gebot der Menschenliebe. — Es gibt Fälle, wo ein Kind ein Verbrechen sein würde: bei chronisch Kranken und Neurasthenikern dritten Grades. Was hat man da zu tun? — Solche zur Keuschheit ermutigen, etwa mit Hilfe von Parsifal-Musik, mag immerhin ver-

sucht werden: Parsifal selbst, dieser typische Idiot, hatte nur zuviel Gründe, sich nicht fortzupflanzen. Der Übelstand ist, daß eine gewisse Unfähigkeit, sich zu „beherrschen" (— auf Reize, auf noch so kleine Geschlechtsreize nicht zu reagieren) gerade zu den regelmäßigsten Folgen der Gesamt-Erschöpfung gehört. Man würde sich verrechnen, wenn man sich zum Beispiel einen Leopardi als keusch vorstellte. Der Priester, der Moralist spielen da ein verlorenes Spiel; besser tut man noch, in die Apotheke zu schicken. Zuletzt hat hier die Gesellschaft eine Pflicht zu erfüllen: es gibt wenige dergestalt dringliche und grundsätzliche Forderungen an sie. Die Gesellschaft, als Großmandatar des Lebens, hat jedes verfehlte Leben vor dem Leben selber zu verantworten, — sie hat es auch zu büßen: folglich soll sie es verhindern. Die Gesellschaft soll in zahlreichen Fällen der Zeugung vorbeugen: sie darf hierzu, ohne Rücksicht auf Herkunft, Rang und Geist, die härtesten Zwangs-Maßregeln, Freiheits-Entziehungen, unter Umständen Kastrationen in Bereitschaft halten. — Das Bibel-Verbot „du sollst nicht töten!" ist eine Naivität im Vergleich zum Ernst des Lebens-Verbots an die décadents: „ihr sollt nicht zeugen!" ... Das Leben selbst erkennt keine Solidarität, kein „gleiches Recht" zwischen gesunden und entartenden Teilen eines Organismus an: letztere muß man ausschneiden — oder das Ganze geht zugrunde. — Mitleiden mit den décadents, gleiche Rechte auch für die Mißratenen — das wäre die tiefste Unmoralität, das wäre die Widernatur selbst als Moral!

213.

Das Verbrechen gehört unter den Begriff „Aufstand wider die gesellschaftliche Ordnung". Man „bestraft"

einen Aufständischen nicht: man unterdrückt ihn. Ein Aufständischer kann ein erbärmlicher und verächtlicher Mensch sein: an sich ist an einem Aufstande nichts zu verachten, — und in Hinsicht auf unsere Art Gesellschaft aufständisch zu sein, erniedrigt an sich noch nicht den Wert eines Menschen. Es gibt Fälle, wo man einen solchen Aufständischen darum selbst zu ehren hätte, weil er an unsrer Gesellschaft etwas empfindet, gegen das der Krieg not tut: — wo er uns aus dem Schlummer weckt.

Damit, daß der Verbrecher etwas Einzelnes tut an einem Einzelnen, ist nicht widerlegt, daß sein ganzer Instinkt gegen die ganze Ordnung im Kriegszustande ist: die Tat als bloßes Symptom.

Man soll den Begriff „Strafe" reduzieren auf den Begriff: Niederwerfung eines Aufstandes, Sicherheitsmaßregel gegen den Niedergeworfenen (ganze oder halbe Gefangenschaft). Aber man soll nicht Verachtung durch die Strafe ausdrücken: ein Verbrecher ist jedenfalls ein Mensch, der sein Leben, seine Ehre, seine Freiheit riskiert, — ein Mann des Muts. Man soll insgleichen nicht die Strafe als Buße nehmen; oder als eine Abzahlung, wie als ob es ein Tauschverhältnis gebe zwischen Schuld und Strafe, — die Strafe reinigt nicht, denn das Verbrechen schmutzt nicht.

Man soll dem Verbrecher die Möglichkeit nicht abschließen, seinen Frieden mit der Gesellschaft zu machen: gesetzt, daß er nicht zur Rasse des Verbrechertums gehört. In letzterem Falle soll man ihm den Krieg machen, noch bevor er etwas Feindseliges getan hat (erste Operation, sobald man ihn in der Gewalt hat: ihn kastrieren).

Man soll dem Verbrecher nicht seine schlechten Manieren noch den niedrigen Stand seiner Intelligenz zum Nachteil anrechnen. Nichts ist gewöhnlicher, als daß er

sich selbst mißversteht (namentlich ist sein revoltierter Instinkt, die Ranküne des déclassé oft nicht sich zum Bewußtsein gelangt, faute de lecture), daß er unter dem Eindruck der Furcht, des Mißerfolgs seine Tat verleumdet und verunehrt: von jenen Fällen noch ganz abgesehen, wo, psychologisch nachgerechnet, der Verbrecher einem unverstandnen Triebe nachgibt und seiner Tat durch eine Nebenhandlung ein falsches Motiv unterschiebt (etwa durch eine Beraubung, während es ihm am Blute lag).

Man soll sich hüten, den Wert eines Menschen nach einer einzelnen Tat zu behandeln. Davor hat Napoleon gewarnt. Namentlich sind die Hautrelief-Taten ganz besonders insignifikant. Wenn unsereiner kein Verbrechen, z. B. keinen Mord auf dem Gewissen hat — woran liegt es? Daß uns ein paar begünstigende Umstände dafür gefehlt haben. Und täten wir es, was wäre damit an unserm Werte bezeichnet? An sich würde man uns verachten, wenn man uns nicht die Kraft zutraute, unter Umständen einen Menschen zu töten. Fast in allen Verbrechen drücken sich zugleich Eigenschaften aus, welche an einem Manne nicht fehlen sollen. Nicht mit Unrecht hat Dostojewski von den Insassen jener sibirischen Zuchthäuser gesagt, sie bildeten den stärksten und wertvollsten Bestandteil des russischen Volkes. Wenn bei uns der Verbrecher eine schlecht ernährte und verkümmerte Pflanze ist, so gereicht dies unseren gesellschaftlichen Verhältnissen zur Unehre; in der Zeit der Renaissance gedieh der Verbrecher und erwarb sich seine eigne Art von Tugend, — Tugend im Renaissancestile freilich, virtù, moralinfreie Tugend.

Man vermag nur solche Menschen in die Höhe zu bringen, die man nicht mit Verachtung behandelt; die

moralische Verachtung ist eine größere Entwürdigung und Schädigung als irgendein Verbrechen.

214.

Im alten Strafrecht war ein religiöser Begriff mächtig: der der sühnenden Kraft der Strafe. Die Strafe reinigt: in der modernen Welt befleckt sie. Die Strafe ist eine Abzahlung: man ist wirklich Das los, für was man so viel hat leiden wollen. Gesetzt, daß an diese Kraft der Strafe geglaubt wird, so gibt es hinterdrein eine Erleichterung und ein Aufatmen, das wirklich einer neuen Gesundheit, einer Wiederherstellung nahekommt. Man hat nicht nur seinen Frieden wieder mit der Gesellschaft gemacht, man ist vor sich selbst auch wieder achtungswürdig geworden, — „rein" ... Heute isoliert die Strafe noch mehr als das Vergehen; das Verhängnis hinter einem Vergehen ist dergestalt gewachsen, daß es unheilbar geworden ist. Man kommt als Feind der Gesellschaft aus der Strafe heraus. Von jetzt ab gibt es einen Feind mehr.

Das ius talionis kann diktiert sein durch den Geist der Vergeltung (d. h. durch eine Art Mäßigung des Rache-Instinktes); aber bei Manu z. B. ist es das Bedürfnis, ein Äquivalent zu haben, um zu sühnen, um religiös wieder „frei" zu sein.

215.

Mein leidlich radikales Fragezeichen bei allen neueren Straf-Gesetzgebungen ist dieses: daß die Strafen proportional wehe tun sollen gemäß der Größe des Verbrechens — und so wollt ihr's ja alle im Grunde! — nun, so müßten sie jedem Verbrecher proportional seiner Empfindlichkeit für Schmerz zugemessen werden: — das heißt, es dürfte eine vorherige Bestimmung der Strafe für ein

Vergehn, es dürfte einen Strafkodex gar nicht geben? Aber in Anbetracht, daß es nicht leicht gelingen möchte, bei einem Verbrecher die Grad-Skala seiner Lust und Unlust festzustellen, so würde man in praxi wohl auf das Strafen verzichten müssen? Welche Einbuße! Nicht wahr? Folglich — —

216.

Die verfaulten herrschenden Stände haben das Bild des Herrschenden verdorben. Der „Staat", als Gericht übend, ist eine Feigheit, weil der große Mensch fehlt, an dem gemessen werden kann. Zuletzt wird die Unsicherheit so groß, daß die Menschen vor jeder Willenskraft, die befiehlt, in den Staub fallen.

217.

„Der Wille zur Macht" wird in demokratischen Zeitaltern dermaßen gehaßt, daß deren ganze Psychologie auf seine Verkleinerung und Verleumdung gerichtet scheint. Der Typus des großen Ehrgeizigen: das soll Napoleon sein! Und Cäsar! Und Alexander! — Als ob das nicht gerade die größten Verächter der Ehre wären!

Und Helvetius entwickelt uns, daß man nach Macht strebt, um die Genüsse zu haben, welche dem Mächtigen zu Gebote stehn: — er versteht dieses Streben nach Macht als Willen zum Genuß! als Hedonismus!

218.

Je nachdem ein Volk fühlt: „bei den Wenigen ist das Recht, die Einsicht, die Gabe der Führung usw." oder „bei den Vielen" — gibt es ein oligarchisches Regiment oder ein demokratisches.

Das Königtum repräsentiert den Glauben an Einen ganz Überlegenen, einen Führer, Retter, Halbgott.

Die Aristokratie repräsentiert den Glauben an eine Elite-Menschheit und höhere Kaste.

Die Demokratie repräsentiert den Unglauben an große Menschen und an Elite-Gesellschaft: „Jeder ist jedem gleich." „Im Grunde sind wir allesamt eigennütziges Vieh und Pöbel."

219.

Ich bin abgeneigt 1. dem Sozialismus, weil er ganz naiv vom „Guten, Wahren, Schönen" und von „gleichen Rechten" träumt (— auch der Anarchismus will, nur auf brutalere Weise, das gleiche Ideal);

2. dem Parlamentarismus und Zeitungswesen, weil das die Mittel sind, wodurch das Herdentier sich zum Herrn macht.

220.

Scheinbar entgegengesetzt die zwei Züge, welche die modernen Europäer kennzeichnen: das Individualistische und die Forderung gleicher Rechte: das verstehe ich endlich. Nämlich, das Individuum ist eine äußerst verwundbare Eitelkeit: — diese fordert, bei ihrem Bewußtsein wie schnell sie leidet, daß jeder andere ihm gleichgestellt gelte, daß er nur inter pares sei. Damit ist eine gesellschaftliche Rasse charakterisiert, in welcher tatsächlich die Begabungen und Kräfte nicht erheblich auseinandergehn. Der Stolz, welcher Einsamkeit und wenige Schätzer will, ist ganz außer Verständnis; die ganz „großen" Erfolge gibt es nur durch Massen, ja man begreift es kaum noch, daß ein Massen-Erfolg immer eigentlich ein kleiner Erfolg ist: weil pulchrum est paucorum hominum.

Alle Moralen wissen nichts von „Rangordnung" der

Menschen; die Rechtslehrer nichts vom Gemeinde-Gewissen. Das Individual-Prinzip lehnt die ganz großen Menschen ab und verlangt, unter ungefähr Gleichen, das feinste Auge und die schnellste Herauserkennung eines Talentes; und weil jeder etwas von Talenten hat, in solchen späten und zivilisierten Kulturen, — also erwarten kann, sein Teil Ehre zurückzubekommen —, deshalb findet heute ein Herausstreichen der kleinen Verdienste statt wie niemals noch: es gibt dem Zeitalter einen Anstrich von grenzenloser Billigkeit. Seine Unbilligkeit besteht in einer Wut ohne Grenzen nicht gegen die Tyrannen und Volksschmeichler, auch in den Künsten, sondern gegen die vornehmen Menschen, welche das Lob der vielen verachten. Die Forderung gleicher Rechte (z. B. über alles und jeden zu Gericht sitzen zu dürfen) ist anti-aristokratisch.

Ebenso fremd ist ihm das verschwundene Individuum, das Untertauchen in einen großen Typus, das Nicht-Person-sein-wollen: worin die Auszeichnung und der Eifer vieler hohen Menschen früher bestand (die größten Dichter darunter); oder „Stadt-sein" wie in Griechenland; Jesuitismus, preußisches Offizier-Korps und Beamtentum; oder Schüler-sein und Fortsetzer großer Meister: wozu ungesellschaftliche Zustände und der Mangel der kleinen Eitelkeit nötig ist.

221.

Der Individualismus ist eine bescheidene und noch unbewußte Art des „Willens zur Macht"; hier scheint es dem einzelnen schon genug, freizukommen von einer Übermacht der Gesellschaft (sei es des Staates oder der Kirche). Er setzt sich nicht als Person in Gegensatz, sondern bloß als einzelner; er vertritt alle einzelnen gegen die Gesamtheit. Das heißt: er setzt sich instinktiv gleich

an mit jedem einzelnen; was er erkämpft, das erkämpft er nicht sich als Person, sondern sich als Vertreter einzelner gegen die Gesamtheit.

Der Sozialismus ist bloß ein Agitationsmittel des Individualismus: er begreift, daß man sich, um etwas zu erreichen, zu einer Gesamtaktion organisieren muß, zu einer „Macht". Aber was er will, ist nicht die Sozietät als Zweck des einzelnen, sondern die Sozietät als Mittel zur Ermöglichung vieler einzelnen: — das ist der Instinkt der Sozialisten, über den sie sich häufig betrügen (— abgesehen, daß sie, um sich durchzusetzen, häufig betrügen müssen). Die altruistische Moral-Predigt im Dienste des Individual-Egoismus: eine der gewöhnlichsten Falschheiten des neunzehnten Jahrhunderts.

Der Anarchismus ist wiederum bloß ein Agitationsmittel des Sozialismus; mit ihm erregt er Furcht, mit der Furcht beginnt er zu faszinieren und zu terrorisieren: vor allem — er zieht die Mutigen, die Gewagten auf seine Seite, selbst noch im Geistigsten.

Trotz alledem: der Individualismus ist die bescheidenste Stufe des Willens zur Macht.

## 222.

Wie mir die Sozialisten lächerlich sind, mit ihrem albernen Optimismus vom „guten Menschen", der hinter dem Busche wartet, wenn man nur erst die bisherige „Ordnung" abgeschafft hat und alle „natürlichen Triebe" losläßt.

Und die Gegenpartei ist ebenso lächerlich, weil sie die Gewalttat in dem Gesetz, die Härte und den Egoismus in jeder Art Autorität nicht zugesteht. „‚Ich und meine Art' will herrschen und übrigbleiben: wer entartet, wird ausgestoßen oder vernichtet" — ist Grundgefühl jeder alten Gesetzgebung.

Man haßt die Vorstellung einer höheren Art Menschen mehr als die Monarchen. Anti-aristokratisch: das nimmt den Monarchenhaß nur als Maske —

223.

Wie verräterisch sind alle Parteien! — sie bringen etwas von ihren Führern ans Licht, das von ihnen vielleicht mit großer Kunst unter den Scheffel gestellt ist.

224.

Der moderne Sozialismus will die weltliche Nebenform des Jesuitismus schaffen: Jeder absolutes Werkzeug. Aber der Zweck, das Wozu? ist nicht aufgefunden bisher.

225.

Aus der Zukunft des Arbeiters. — Arbeiter sollten wie Soldaten empfinden lernen. Ein Honorar, ein Gehalt, aber keine Bezahlung!

Kein Verhältnis zwischen Abzahlung und Leistung! Sondern das Individuum, je nach seiner Art, so stellen, daß es das Höchste leisten kann, was in seinem Bereich liegt.

226.

Die Arbeiter sollen einmal leben wie jetzt die Bürger; — aber über ihnen, sich durch Bedürfnislosigkeit auszeichnend, die höhere Kaste: also ärmer und einfacher, doch im Besitz der Macht.

Für die niederen Menschen gelten die umgekehrten Wertschätzungen; es kommt darauf an, in sie die „Tugenden" zu pflanzen. Die absoluten Befehle; furchtbare Zwingmeister; sie dem leichten Leben entreißen. Die übrigen

dürfen gehorchen: und ihre Eitelkeit verlangt, daß sie nicht abhängig von großen Menschen, sondern von „Prinzipien" erscheinen.

227.

Welcher Grad von Widerstand beständig überwunden werden muß, um obenauf zu bleiben, das ist das Maß der Freiheit, sei es für einzelne, sei es für Gesellschaften: Freiheit nämlich als positive Macht, als Wille zur Macht angesetzt. Die höchste Form der Individual-Freiheit, der Souveränität wüchse demnach, mit großer Wahrscheinlichkeit, nicht fünf Schritt weit von ihrem Gegensatze auf, dort wo die Gefahr der Sklaverei gleich hundert Damoklesschwertern über dem Dasein hängt. Man gehe daraufhin durch die Geschichte: die Zeiten, wo das „Individuum" bis zu jener Vollkommenheit reif, das heißt frei wird, wo der klassische Typus des souveränen Menschen erreicht ist: o nein! das waren niemals humane Zeiten!

Man muß keine Wahl haben: entweder obenauf — oder unten, wie ein Wurm, verhöhnt, vernichtet, zertreten. Man muß Tyrannen gegen sich haben, um Tyrann, d. h. frei zu werden. Es ist kein kleiner Vorteil, hundert Damoklesschwerter über sich zu haben: damit lernt man tanzen, damit kommt man zur „Freiheit der Bewegung".

228.

Zum „Machiavellismus" der Macht

Der Wille zur Macht erscheint

a) bei den Unterdrückten, bei Sklaven jeder Art als Wille zur „Freiheit": bloß das Loskommen scheint das Ziel (moralisch-religiös: „nur seinem eignen Gewissen verantwortlich"; „evangelische Freiheit" usw.);

b) bei einer stärkeren und zur Macht heranwachsenden Art als Wille zur Übermacht; wenn zunächst erfolglos, dann sich einschränkend auf den Willen zur „Gerechtigkeit", d. h. zu dem gleichen Maß von Rechten, wie die herrschende Art sie hat;

c) bei den Stärksten, Reichsten, Unabhängigsten, Mutigsten als „Liebe zur Menschheit", zum „Volk", zum Evangelium, zur Wahrheit, Gott; als Mitleid; „Selbstopferung usw.; als Überwältigen, Mit-sich-fortreißen, In-seinen-Dienst-nehmen, als instinktives Sich-in-Eins-rechnen mit einem großen Quantum Macht, dem man Richtung zu geben vermag: der Held, der Prophet, der Cäsar, der Heiland, der Hirt; (— auch die Geschlechtsliebe gehört hierher: sie will die Überwältigung, das In-Besitznehmen, und sie erscheint als Sich-hingeben. Im Grunde ist es nur die Liebe zu seinem „Werkzeug", zu seinem „Pferd", — seine Überzeugung davon, daß ihm das und das zugehört, als einem, der imstande ist, es zu benutzen).

„Freiheit", „Gerechtigkeit" und „Liebe"!!! —

229.

Sich gegenseitig der Verletzung, der Gewalt, der Ausbeutung enthalten, seinen Willen dem des anderen gleichsetzen: dies kann in einem gewissen groben Sinne zwischen Individuen zur guten Sitte werden, wenn die Bedingungen dazu gegeben sind (nämlich deren tatsächliche Ähnlichkeit in Kraftmengen und Wertmaßen und ihre Zusammengehörigkeit innerhalb Eines Körpers). Sobald man aber dies Prinzip weiter nehmen wollte und womöglich gar als Grundprinzip der Gesellschaft, so würde es sich sofort erweisen als das, was es ist: als Wille zur Verneinung des Lebens, als Auflösungs- und Verfalls-

Prinzip. Hier muß man gründlich auf den Grund denken und sich aller empfindsamen Schwächlichkeit erwehren: Leben selbst ist *wesentlich* Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigner Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung, — aber wozu sollte man immer gerade solche Worte gebrauchen, denen von alters her eine verleumderische Absicht eingeprägt ist? Auch jener Körper, innerhalb dessen, wie vorher angenommen wurde, die einzelnen sich als gleich behandeln — es geschieht in jeder gesunden Aristokratie —, muß selber, falls er ein lebendiger und nicht ein absterbender Körper ist, alles das gegen andere Körper tun, wessen sich die einzelnen in ihm gegeneinander enthalten: er wird der leibhafte Wille zur Macht sein müssen, er wird wachsen, um sich greifen, an sich ziehen, Übergewicht gewinnen wollen, — nicht aus irgendeiner Moralität oder Immoralität heraus, sondern weil er *lebt*, und weil Leben eben Wille zur Macht ist. In keinem Punkte ist aber das gemeine Bewußtsein der Europäer widerwilliger gegen Belehrung als hier; man schwärmt jetzt überall, unter wissenschaftlichen Verkleidungen sogar, von kommenden Zuständen der Gesellschaft, denen „der ausbeuterische Charakter" abgehen soll: — das klingt in meinen Ohren, als ob man ein Leben zu erfinden verspräche, welches sich aller organischen Funktionen enthielte. Die „Ausbeutung" gehört nicht einer verderbten oder unvollkommnen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört ins *Wesen* des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist. — Gesetzt, dies ist als Theorie eine Neuerung, — als Realität ist es das *Ur-Faktum* aller Geschichte: man sei doch so weit gegen sich ehrlich! —

Bei einer Wanderung durch die vielen feineren und gröberen Moralen, welche bisher auf Erden geherrscht haben oder noch herrschen, fand ich gewisse Züge regelmäßig miteinander wiederkehrend und aneinander geknüpft: bis sich mir endlich zwei Grundtypen verrieten und ein Grundunterschied herausprang. Es gibt Herren-Moral und Sklaven-Moral; — ich füge sofort hinzu, daß in allen höheren und gemischteren Kulturen auch Versuche der Vermittlung beider Moralen zum Vorschein kommen, noch öfter das Durcheinander derselben und gegenseitige Mißverstehen, ja bisweilen ihr hartes Nebeneinander — sogar im selben Menschen, innerhalb Einer Seele. Die moralischen Wertunterscheidungen sind entweder unter einer herrschenden Art entstanden, welche sich ihres Unterschieds gegen die beherrschte mit Wohlgefühl bewußt wurde, — oder unter den Beherrschten, den Sklaven und Abhängigen jeden Grades. Im ersten Falle, wenn die Herrschenden es sind, die den Begriff „gut" bestimmen, sind es die erhobenen stolzen Zustände der Seele, welche als das Auszeichnende und die Rangordnung Bestimmende empfunden werden. Der vornehme Mensch trennt die Wesen von sich ab, an denen das Gegenteil solcher gehobener stolzer Zustände zum Ausdruck kommt: er verachtet sie. Man bemerke sofort, daß in dieser ersten Art Moral der Gegensatz „gut" und „schlecht" so viel bedeutet wie „vornehm" und „verächtlich": — der Gegensatz „gut" und „böse" ist anderer Herkunft. Verachtet wird der Feige, der Ängstliche, der Kleinliche, der an die enge Nützlichkeit Denkende; ebenso der mißtrauische mit seinem unfreien Blicke, der Sich-Erniedrigende, die Hunde-Art von Mensch, welche sich

mißhandeln läßt, der bettelnde Schmeichler, vor allem der Lügner: — es ist ein Grundglaube aller Aristokraten, daß das gemeine Volk lügnerisch ist. „Wir Wahrhaftigen" — so nannten sich im alten Griechenland die Adeligen. Es liegt auf der Hand, daß die moralischen Wertbezeichnungen überall zuerst auf Menschen und erst abgeleitet und spät auf Handlungen gelegt worden sind: weshalb es ein arger Fehlgriff ist, wenn Moral-Historiker von Fragen den Ausgang nehmen wie „warum ist die mitleidige Handlung gelobt worden?" Die vornehme Art Mensch fühlt sich als wertbestimmend, sie hat nicht nötig, sich gutheißen zu lassen, sie urteilt „was mir schädlich ist, das ist an sich schädlich", sie weiß sich als das, was überhaupt erst Ehre den Dingen verleiht, sie ist werteschaffend. Alles, was sie an sich kennt, ehrt sie: eine solche Moral ist Selbstverherrlichung. Im Vordergrunde steht das Gefühl der Fülle, der Macht, die überströmen will, das Glück der hohen Spannung, das Bewußtsein eines Reichtums, der schenken und abgeben möchte: — auch der vornehme Mensch hilft dem Unglücklichen, aber nicht oder fast nicht aus Mitleid, sondern mehr aus einem Drang, den der Überfluß von Macht erzeugt. Der vornehme Mensch ehrt in sich den Mächtigen, auch den, welcher Macht über sich selbst hat, der zu reden und zu schweigen versteht, der mit Lust Strenge und Härte gegen sich übt und Ehrerbietung vor allem Strengen und Harten hat. „Ein hartes Herz legte Wotan mir in die Brust", heißt es in einer alten skandinavischen Saga: so ist es aus der Seele eines stolzen Wikingers heraus mit Recht gedichtet. Eine solche Art Mensch ist eben stolz darauf, nicht zum Mitleiden gemacht zu sein: weshalb der Held der Saga warnend hinzufügt: „Wer jung schon kein hartes Herz hat, dem wird es niemals hart." Vornehme und

Tapfere, welche so denken, sind am entferntesten von jener Moral, welche gerade im Mitleiden oder im Handeln für andere oder im désintéressement das Abzeichen des Moralischen sieht; der Glaube an sich selbst, der Stolz auf sich selbst, eine Grundfeindschaft und Ironie gegen „Selbstlosigkeit" gehört ebenso bestimmt zur vornehmen Moral wie eine leichte Geringschätzung und Vorsicht vor den Mitgefühlen und dem „warmen Herzen". — Die Mächtigen sind es, welche zu ehren verstehen, es ist ihre Kunst, ihr Reich der Erfindung. Die tiefe Ehrfurcht vor dem Alter und vor dem Herkommen — das ganze Recht steht auf dieser doppelten Ehrfurcht —, der Glaube und das Vorurteil zugunsten der Vorfahren und zuungunsten der Kommenden ist typisch in der Moral der Mächtigen; und wenn umgekehrt die Menschen der „modernen Ideen" beinahe instinktiv an den „Fortschritt" und die „Zukunft" glauben und der Achtung vor dem Alter immer mehr ermangeln, so verrät sich damit genugsam schon die unvornehme Herkunft dieser „Ideen". Am meisten ist aber eine Moral der Herrschenden dem gegenwärtigen Geschmacke fremd und peinlich in der Strenge ihres Grundsatzes, daß man nur gegen seinesgleichen Pflichten habe; daß man gegen die Wesen niedrigeren Ranges, gegen alles Fremde nach Gutdünken oder „wie es das Herz will" handeln dürfe und jedenfalls „jenseits von Gut und Böse" —: hierhin mag Mitleiden und dergleichen gehören. Die Fähigkeit und Pflicht zu langer Dankbarkeit und langer Rache — beides nur innerhalb seinesgleichen —, die Feinheit in der Wiedervergeltung, das Begriffs-Raffinement in der Freundschaft, eine gewisse Notwendigkeit, Feinde zu haben (gleichsam als Abzugsgräben für die Affekte Neid, Streitsucht, Übermut, — im Grunde, um gut freund sein zu können): alles das sind

typische Merkmale der vornehmen Moral, welche, wie angedeutet, nicht die Moral der „modernen Ideen" ist und deshalb heute schwer nachzufühlen, auch schwer auszugraben und aufzudecken ist. — Es steht anders mit dem zweiten Typus der Moral, der Sklaven-Moral. Gesetzt, daß die Vergewaltigten, Gedrückten, Leidenden, Unfreien, Ihrer-selbst-Ungewissen und Müden moralisieren: was wird das Gleichartige ihrer moralischen Wertschätzungen sein? Wahrscheinlich wird ein pessimistischer Argwohn gegen die ganze Lage des Menschen zum Ausdruck kommen, vielleicht eine Verurteilung des Menschen mitsamt seiner Lage. Der Blick des Sklaven ist abgünstig für die Tugenden des Mächtigen: er hat Skepsis und Mißtrauen, er hat Feinheit des Mißtrauens gegen alles „Gute", was dort geehrt wird —, er möchte sich überreden, daß das Glück selbst dort nicht echt sei. Umgekehrt werden die Eigenschaften hervorgezogen und mit Licht übergossen, welche dazu dienen, Leidenden das Dasein zu erleichtern: hier kommt das Mitleiden, die gefällige hilfsbereite Hand, das warme Herz, die Geduld, der Fleiß, die Demut, die Freundlichkeit zu Ehren —, denn das sind hier die nützlichsten Eigenschaften und beinahe die einzigen Mittel, den Druck des Daseins auszuhalten. Die Sklaven-Moral ist wesentlich Nützlichkeits-Moral. Hier ist der Herd für die Entstehung jenes berühmten Gegensatzes „gut" und „böse" — ins Böse wird die Macht und Gefährlichkeit hinein empfunden, eine gewisse Furchtbarkeit, Feinheit und Stärke, welche die Verachtung nicht aufkommen läßt. Nach der Sklaven-Moral erregt also der „Böse" Furcht; nach der Herren-Moral ist es gerade der „Gute", der Furcht erregt und erregen will, während der „schlechte" Mensch als der verächtliche empfunden wird. Der Gegensatz kommt auf seine Spitze, wenn sich, gemäß der

Sklavenmoral-Konsequenz, zuletzt nun auch an den „Guten" dieser Moral ein Hauch von Geringschätzung hängt — sie mag leicht und wohlwollend sein —, weil der Gute innerhalb der Sklaven-Denkweise jedenfalls der ungefährliche Mensch sein muß: er ist gutmütig, leicht zu betrügen, ein bißchen dumm vielleicht, un bonhomme. Überall, wo die Sklaven-Moral zum Übergewicht kommt, zeigt die Sprache eine Neigung, die Worte „gut" und „dumm" einander anzunähern. — Ein letzter Grundunterschied: das Verlangen nach Freiheit, der Instinkt für das Glück und die Feinheiten des Freiheits-Gefühls gehört ebenso notwendig zur Sklaven-Moral und -Moralität, als die Kunst und Schwärmerei in der Ehrfurcht, in der Hingebung, das regelmäßige Symptom einer aristokratischen Denk- und Wertungsweise ist. — Hieraus läßt sich ohne weiteres verstehen, warum die Liebe als Passion — es ist unsre europäische Spezialität — schlechterdings vornehmer Abkunft sein muß: bekanntlich gehört ihre Erfindung den provenzalischen Ritter-Dichtern zu, jenen prachtvollen erfinderischen Menschen des „gai saber", denen Europa so vieles und beinahe sich selbst verdankt. —

231.

Zu den Dingen, welche einem vornehmen Menschen vielleicht am schwersten zu begreifen sind, gehört die Eitelkeit: er wird versucht sein, sie noch dort zu leugnen, wo eine andere Art Mensch sie mit beiden Händen zu fassen meint. Das Problem ist für ihn, sich Wesen vorzustellen, die eine gute Meinung über sich zu erwecken suchen, welche sie selbst von sich nicht haben — und also auch nicht „verdienen" —, und die doch hinterdrein an diese gute Meinung selber glauben. Das erscheint ihm zur Hälfte so

geschmacklos und unehrerbietig vor sich selbst, zur anderen Hälfte so barock-unvernünftig, daß er die Eitelkeit gern als Ausnahme fassen möchte und sie in den meisten Fällen, wo man von ihr redet, anzweifelt. Er wird zum Beispiel sagen: „ich kann mich nicht über meinen Weg irren und andrerseits doch verlangen, daß mein Wert geradeso, wie ich ihn ansetze, auch von andern anerkannt werde, — aber das ist keine Eitelkeit (sondern Dünkel oder, in den häufigeren Fällen, das was ‚Demut', auch ‚Bescheidenheit' genannt wird)." Oder auch: „ich kann mich aus vielen Gründen über die gute Meinung anderer freuen, vielleicht weil ich sie ehre und liebe und mich an jeder ihrer Freuden erfreue, vielleicht auch weil ihre gute Meinung den Glauben an meine eigne gute Meinung bei mir unterschreibt und kräftigt, vielleicht weil die gute Meinung anderer, selbst in Fällen, wo ich sie nicht teile, mir doch nützt oder Nutzen verspricht, — aber das ist alles nicht Eitelkeit." Der vornehme Mensch muß es sich erst mit Zwang, namentlich mit Hilfe der Historie, vorstellig machen, daß, seit unvordenklichen Zeiten, in allen irgendwie abhängigen Volksschichten der gemeine Mensch nur das *war*, was er *galt*: — gar nicht daran gewöhnt, Werte selbst anzusetzen, maß er auch sich keinen andern Wert bei, als seine Herren ihm beimaßen (es ist das eigentliche *Herrenrecht*, Werte zu schaffen). Mag man es als die Folge eines ungeheuren Atavismus begreifen, daß der gewöhnliche Mensch auch jetzt noch immer erst auf eine Meinung über sich *wartet* und sich dann derselben instinktiv unterwirft: aber durchaus nicht bloß einer „guten" Meinung, sondern auch einer schlechten und unbilligen (man denke zum Beispiel an den größten Teil der Selbstschätzungen und Selbstunterschätzungen, welche gläubige Frauen ihren Beichtvätern ablernen und überhaupt der gläubige Christ

seiner Kirche ablernt). Tatsächlich wird nun, gemäß dem langsamen Heraufkommen der demokratischen Ordnung der Dinge (und seiner Ursache, der Blutvermischung von Herren und Sklaven), der ursprünglich vornehme und seltne Drang, sich selbst von sich aus einen Wert zuzuschreiben und von sich „gut zu denken", mehr und mehr ermutigt und ausgebreitet werden: aber er hat jederzeit einen älteren, breiteren und gründlicher einverleibten Hang gegen sich, — und im Phänomene der „Eitelkeit" wird dieser ältere Hang Herr über den jüngeren. Der Eitle freut sich über *jede* gute Meinung, die er über sich hört (ganz abseits von allen Gesichtspunkten ihrer Nützlichkeit, und ebenso abgesehen von wahr und falsch), ebenso wie er an jeder schlechten Meinung leidet: denn er unterwirft sich beiden, er *fühlt* sich ihnen unterworfen, aus jenem ältesten Instinkte der Unterwerfung, der an ihm ausbricht. — Es ist „der Sklave" im Blute des Eitlen, ein Rest von der Verschmitztheit des Sklaven — und wieviel „Sklave" ist zum Beispiel jetzt noch im Weibe rückständig! —, welcher zu guten Meinungen über sich zu *verführen* sucht; es ist ebenfalls der Sklave, der vor diesen Meinungen nachher sofort selbst niederfällt, wie als ob er sie nicht hervorgerufen hätte. — Und nochmals gesagt: Eitelkeit ist ein Atavismus.

## 232.

Eine *Art* entsteht, ein Typus wird fest und stark unter dem langen Kampfe mit wesentlich gleichen *ungünstigen* Bedingungen. Umgekehrt weiß man aus den Erfahrungen der Züchter, daß Arten, denen eine überreichliche Ernährung und überhaupt ein Mehr von Schutz und Sorgfalt zuteil wird, alsbald in der stärksten Weise zur Variation

des Typus neigen und reich an Wundern und Monstrositäten (auch an monströsen Lastern) sind. Nun sehe man einmal ein aristokratisches Gemeinwesen, etwa eine alte griechische Polis, oder Venedig — als eine, sei es freiwillige, sei es unfreiwillige Veranstaltung zum Zweck der Züchtung an: es sind da Menschen beieinander und auf sich angewiesen, welche ihre Art durchsetzen wollen, meistens, weil sie sich durchsetzen müssen oder in furchtbarer Weise Gefahr laufen, ausgerottet zu werden. Hier fehlt jene Gunst, jenes Übermaß, jener Schutz, unter denen die Variation begünstigt ist; die Art hat sich als Art nötig, als etwas, das sich gerade vermöge seiner Härte, Gleichförmigkeit, Einfachheit der Form überhaupt durchsetzen und dauerhaft machen kann, im beständigen Kampfe mit den Nachbarn oder mit den aufständischen oder Aufstand drohenden Unterdrückten. Die mannigfaltigste Erfahrung lehrt sie, welchen Eigenschaften vornehmlich sie es verdankt, daß sie, allen Göttern und Menschen zum Trotz, noch da ist, daß sie noch immer obgesiegt hat: diese Eigenschaften nennt sie Tugenden, diese Tugenden allein züchtet sie groß. Sie tut es mit Härte, ja sie will die Härte; jede aristokratische Moral ist unduldsam, in der Erziehung der Jugend, in der Verfügung über die Weiber, in den Ehesitten, im Verhältnisse von alt und jung, in den Strafgesetzen (welche allein die Abartenden ins Auge fassen): — sie rechnet die Unduldsamkeit selbst unter die Tugenden, unter dem Namen "Gerechtigkeit". Ein Typus mit wenigen, aber sehr starken Zügen, eine Art strenger, kriegerischer, klug-schweigsamer, geschlossener und verschlossener Menschen (und als solche vom feinsten Gefühle für die Zauber und nuances der Sozietät) wird auf diese Weise über den Wechsel der Geschlechter hinaus festgestellt; der beständige Kampf mit immer gleichen

ungünstigen Bedingungen ist, wie gesagt, die Ursache davon, daß ein Typus fest und hart wird. Endlich aber entsteht einmal eine Glückslage, die ungeheure Spannung läßt nach; es gibt vielleicht keine Feinde mehr unter den Nachbarn, und die Mittel zum Leben, selbst zum Genusse des Lebens, sind überreichlich da. Mit Einem Schlage reißt das Band und der Zwang der alten Zucht: sie fühlt sich nicht mehr als notwendig, als Dasein-bedingend, — wollte sie fortbestehen, so könnte sie es nur als eine Form des Luxus, als archaisierender Geschmack. Die Variation, sei es als Abartung (ins Höhere, Feinere, Seltenere), sei es als Entartung und Monstrosität, ist plötzlich in der größten Fülle und Pracht auf dem Schauplatze, der einzelne wagt einzeln zu sein und sich abzuheben. An diesen Wendepunkten der Geschichte zeigt sich nebeneinander und oft ineinander verwickelt und verstrickt ein herrliches, vielfaches, urwaldhaftes Heraufwachsen und Emporstreben, eine Art tropisches Tempo im Wetteifer des Wachstums und ein ungeheures Zugrundegehen und Sichzugrunderichten, dank den wild gegeneinander gewendeten, gleichsam explodierenden Egoismen, welche „um Sonne und Licht" miteinander ringen und keine Grenze, keine Zügelung, keine Schonung mehr aus der bisherigen Moral zu entnehmen wissen. Diese Moral selbst war es, welche die Kraft ins Ungeheure aufgehäuft, die den Bogen auf so bedrohliche Weise gespannt hat: — jetzt ist, jetzt wird sie „überlebt". Der gefährliche und unheimliche Punkt ist erreicht, wo das größere, vielfachere, umfänglichere Leben über die alte Moral hinweg lebt; das „Individuum" steht da, genötigt zu einer eigenen Gesetzgebung, zu eigenen Künsten und Listen der Selbsterhaltung, Selbsterhöhung, Selbsterlösung. Lauter neue Wozu's, lauter neue Womit's, keine gemeinsamen Formeln mehr,

Mißverständnis und Mißachtung miteinander im Bunde, der Verfall, Verderb und die höchsten Begierden schauerlich verknotet, das Genie der Rasse aus allen Füllhörnern des Guten und Schlimmen überquellend, ein verhängnisvolles Zugleich von Frühling und Herbst, voll neuer Reize und Schleier, die der jungen, noch unausgeschöpften, noch unermüdeten Verderbnis zu eigen sind. Wieder ist die Gefahr da, die Mutter der Moral, die große Gefahr, diesmal ins Individuum verlegt, in den Nächsten und Freund, auf die Gasse, ins eigene Kind, ins eigene Herz, in alles Eigenste und Geheimste von Wunsch und Wille: was werden jetzt die Moral-Philosophen zu predigen haben, die um diese Zeit heraufkommen? Sie entdecken, diese scharfen Beobachter und Eckensteher, daß es schnell zum Ende geht, daß alles um sie verdirbt und verderben macht, daß nichts bis übermorgen steht, Eine Art Mensch ausgenommen, die unheilbar Mittelmäßigen. Die Mittelmäßigen allein haben Aussicht, sich fortzusetzen, sich fortzupflanzen, — sie sind die Menschen der Zukunft, die einzig Überlebenden; „seid wie sie! werdet mittelmäßig!" heißt nunmehr die alleinige Moral, die noch Sinn hat, die noch Ohren findet. — Aber sie ist schwer zu predigen, diese Moral der Mittelmäßigkeit! — sie darf es ja niemals eingestehen, was sie ist und was sie will! sie muß von Maß und Würde und Pflicht und Nächstenliebe reden, — sie wird Not haben, die Ironie zu verbergen! —

233.

— Was ist vornehm? Was bedeutet uns heute noch das Wort „vornehm"? Woran verrät sich, woran erkennt man, unter diesem schweren verhängten Himmel der beginnenden Pöbelherrschaft, durch den alles undurchsichtig

und bleiern wird, den vornehmen Menschen? — Es sind nicht die Handlungen, die ihn beweisen, — Handlungen sind immer vieldeutig, immer unergründlich —; es sind auch die „Werke" nicht. Man findet heute unter Künstlern und Gelehrten genug von solchen, welche durch ihre Werke verraten, wie eine tiefe Begierde nach dem Vornehmen hin sie treibt: aber gerade dies Bedürfnis nach dem Vornehmen ist von Grund aus verschieden von den Bedürfnissen der vornehmen Seele selbst, und geradezu das beredte und gefährliche Merkmal ihres Mangels. Es sind nicht die Werke, es ist der Glaube, der hier entscheidet, der hier die Rangordnung feststellt, um eine alte religiöse Formel in einem neuen und tieferen Verstande wieder aufzunehmen: irgendeine Grundgewißheit, welche eine vornehme Seele über sich selbst hat, etwas, das sich nicht suchen, nicht finden und vielleicht auch nicht verlieren läßt. — Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich. —

## 6.

## Erziehung

234.

Ohne Mythus geht jede Kultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schließt eine ganze Kulturbewegung zur Einheit ab. Alle Kräfte der Phantasie und des apollinischen Traumes werden erst durch den Mythus aus ihrem wahllosen Herumschweifen gerettet. Die Bilder des Mythus müssen die unbemerkt allgegenwärtigen dämonischen Wächter sein, unter deren Hut die junge Seele heranwächst, an

deren Zeichen der Mann sich sein Leben und seine Kämpfe deutet: und selbst der Staat kennt keine mächtigeren ungeschriebenen Gesetze als das mythische Fundament, das seinen Zusammenhang mit der Religion, sein Herauswachsen aus mythischen Vorstellungen verbürgt.

Man stelle jetzt daneben den abstrakten, ohne Mythen geleiteten Menschen, die abstrakte Erziehung, die abstrakte Sitte, das abstrakte Recht, den abstrakten Staat: man vergegenwärtige sich das regellose, von keinem heimischen Mythus gezügelte Schweifen der künstlerischen Phantasie: man denke sich eine Kultur, die keinen festen und heiligen Ursitz hat, sondern alle Möglichkeiten zu erschöpfen und von allen Kulturen sich kümmerlich zu nähren verurteilt ist — das ist die Gegenwart, als das Resultat jenes auf Vernichtung des Mythus gerichteten Sokratismus. Und nun steht der mythenlose Mensch, ewig hungernd, unter allen Vergangenheiten und sucht grabend und wühlend nach Wurzeln, sei es, daß er auch in den entlegensten Altertümern nach ihnen graben müßte. Worauf weist das ungeheure historische Bedürfnis der unbefriedigten modernen Kultur, das Umsichsammeln zahlloser anderer Kulturen, das verzehrende Erkennenwollen, wenn nicht auf den Verlust des Mythus, auf den Verlust der mythischen Heimat, des mythischen Mutterschoßes? Man frage sich, ob das fieberhafte und so unheimliche Sichregen dieser Kultur etwas anderes ist als das gierige Zugreifen und Nach-Nahrung-Haschen des Hungernden — und wer möchte einer solchen Kultur noch etwas geben wollen, die durch alles, was sie verschlingt, nicht zu sättigen ist, und bei deren Berührung sich die kräftigste, heilsamste Nahrung in „Historie und Kritik" zu verwandeln pflegt?

Man müßte auch an unserem deutschen Wesen schmerzlich verzweifeln, wenn es bereits in gleicher Weise mit

seiner Kultur unlösbar verstrickt, ja eins geworden wäre, wie wir das an dem zivilisierten Frankreich zu unserem Entsetzen beobachten können; und das, was lange Zeit der große Vorzug Frankreichs und die Ursache seines ungeheuren Übergewichts war, eben jenes Einssein von Volk und Kultur, dürfte uns, bei diesem Anblick, nötigen, darin das Glück zu preisen, daß diese unsere so fragwürdige Kultur bis jetzt mit dem edlen Kerne unseres Volkscharakters nichts gemein hat. Alle unsere Hoffnungen strecken sich vielmehr sehnsuchtsvoll nach jener Wahrnehmung aus, daß unter diesem unruhig auf und nieder zuckenden Kulturleben und Bildungskrampfe eine herrliche, innerliche gesunde, uralte Kraft verborgen liegt, die freilich nur in ungeheuren Momenten sich gewaltig einmal bewegt und dann wieder einem zukünftigen Erwachen entgegenträumt.

235.

Ich habe mich längst daran gewöhnt, alle diejenigen vorsichtig anzusehn, welche eifrig für die sogenannte „Volksbildung", wie sie gemeinhin verstanden wird, sprechen: denn zumeist wollen sie, bewußt oder unbewußt, bei den allgemeinen Saturnalien der Barbarei, für sich selbst die fesselloſe Freiheit, die ihnen jene heilige Naturordnung nie gewähren wird; sie sind zum Dienen, zum Gehorchen geboren, und jeder Augenblick, in dem ihre kriechenden oder stelzfüßigen oder flügellahmen Gedanken in Tätigkeit sind, bestätigt, aus welchem Tone die Natur sie formte und welches Fabrikzeichen sie diesem Tone aufgebrannt hat. Also, nicht Bildung der Masse kann unser Ziel sein: sondern Bildung der einzelnen ausgelesenen, für große und bleibende Werke ausgerüsteten Menschen: wir wissen nun einmal, daß eine gerechte Nachwelt den

gesamten Bildungsstand eines Volkes nur ganz allein nach jenen großen einsam schreitenden Helden einer Zeit beurteilen und je nach der Art, wie dieselben erkannt, gefördert, geehrt, oder sekretiert, mißhandelt, zerstört worden sind, ihre Stimme abgeben wird. Dem, was man Volksbildung nennt, ist auf direktem Wege, etwa durch allseitig erzwungenen Elementarunterricht, nur ganz äußerlich und roh beizukommen: die eigentlichen, tieferen Regionen, in denen sich überhaupt die große Masse mit der Bildung berührt, dort, wo das Volk seine religiösen Instinkte hegt, wo es an seinen mythischen Bildern weiterdichtet, wo es seiner Sitte, seinem Recht, seinem Heimatsboden, seiner Sprache Treue bewahrt, alle diese Regionen sind auf direktem Wege kaum und jedenfalls nur durch zerstörende Gewaltsamkeiten zu erreichen: und in diesen ernsten Dingen die Volksbildung wahrhaft fördern heißt eben nur so viel, als diese zerstörenden Gewaltsamkeiten abzuwehren und jenes heilsame Unbewußtsein, jenes Sichgesund-schlafen des Volkes zu unterhalten, ohne welche Gegenwirkung, ohne welches Heilmittel keine Kultur, bei der aufzehrenden Spannung und Erregung ihrer Wirkungen, bestehen kann.

Wir wissen aber, was jene erstreben, die jenen heilenden Gesundheitsschlaf des Volkes unterbrechen wollen, die ihm fortwährend zurufen: „Sei wach, sei bewußt! Sei klug!"; wir wissen, wohin Die zielen, welche durch eine außerordentliche Vermehrung aller Bildungsanstalten, durch einen dadurch erzeugten selbstbewußten Lehrerstand ein gewaltiges Bildungsbedürfnis zu befriedigen vorgeben. Gerade diese und gerade mit diesen Mitteln kämpfen sie gegen die natürliche Rangordnung im Reiche des Intellekts, zerstören sie die Wurzeln jener aus dem Unbewußtsein des Volkes hervorbrechenden höchsten und edelsten

Bildungskräfte, die im Gebären des Genius und sodann in der richtigen Erziehung und Pflege desselben ihre mütterliche Bestimmung haben. Nur an dem Gleichnisse der Mutter werden wir die Bedeutung und die Verpflichtung begreifen, die die wahre Bildung eines Volkes in Hinsicht auf den Genius hat: seine eigentliche Entstehung liegt nicht in ihr, er hat gleichsam nur einen metaphysischen Ursprung, eine metaphysische Heimat. Aber daß er in die Erscheinung tritt, daß er mitten aus einem Volke hervortaucht, daß er gleichsam das zurückgeworfne Bild, das gesättigte Farbenspiel aller eigentümlichen Kräfte dieses Volkes in dem gleichnisartigen Wesen eines Individuums und in einem ewigen Werke zu erkennen gibt, sein Volk selbst damit an das Ewige anknüpfend und aus der wechselnden Sphäre des Momentanen erlösend — das alles vermag der Genius nur, wenn er im Mutterschoße der Bildung eines Volkes gereift und genährt ist — während er, ohne diese schirmende und wärmende Heimat, überhaupt nicht die Schwingen zu seinem ewigen Fluge entfalten wird, sondern traurig, beizeiten, wie ein in winterliche Einöden verschlagener Fremdling, aus dem unwirtbaren Lande davonschleicht."

236.

Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangne deuten: nur in der stärksten Anspannung eurer edelsten Eigenschaften werdet ihr erraten, was in dem Vergangenen wissens- und bewahrungswürdig und groß ist. Gleiches durch Gleiches! Sonst zieht ihr das Vergangene zu euch nieder. Glaubt einer Geschichtschreibung nicht, wenn sie nicht aus dem Haupte der seltensten Geister herausspringt; immer aber werdet ihr merken, welcher Qualität ihr Geist ist, wenn sie genötigt

wird, etwas Allgemeines auszusprechen oder etwas Allbekanntes noch einmal zu sagen: der echte Historiker muß die Kraft haben, das Allbekannte zum Niegehörten umzuprägen und das Allgemeine so einfach und tief zu verkünden, daß man die Einfachheit übersieht...

Wer nicht einiges größer und höher erlebt hat als alle, wird auch nichts Großes und Hohes aus der Vergangenheit zu deuten wissen. Der Spruch der Vergangenheit ist immer ein Orakelspruch: nur als Baumeister der Zukunft, als Wissende der Gegenwart werdet ihr ihn verstehn. Man erklärt jetzt die außerordentlich tiefe und weite Wirkung Delphis besonders daraus, daß die delphischen Priester genaue Kenner des Vergangenen waren; jetzt geziemt sich zu wissen, daß nur der, welcher die Zukunft baut, ein Recht hat, die Vergangenheit zu richten. Dadurch, daß ihr vorwärts seht, ein großes Ziel euch steckt, bändigt ihr zugleich jenen üppigen analytischen Trieb, der euch jetzt die Gegenwart verwüstet und alle Ruhe, alles friedfertige Wachsen und Reifwerden fast unmöglich macht. Zieht um euch den Zaun einer großen und umfänglichen Hoffnung, eines hoffenden Strebens. Formt in euch ein Bild, dem die Zukunft entsprechen soll, und vergeßt den Aberglauben, Epigonen zu sein. Ihr habt genug zu ersinnen und zu erfinden, indem ihr auf jenes zukünftige Leben sinnt; aber fragt nicht bei der Geschichte an, daß sie euch das Wie?, das Womit? zeige. Wenn ihr euch dagegen in die Geschichte großer Männer hineinlebt, so werdet ihr aus ihr ein oberstes Gebot lernen, reif zu werden und jenem lähmenden Erziehungsbanne der Zeit zu entfliehen, die ihren Nutzen darin sieht, euch nicht reif werden zu lassen, um euch, die Unreifen, zu beherrschen und auszubeuten. Und wenn ihr nach Biographien verlangt, dann nicht nach jenen mit dem Refrain „Herr So-

undso und seine Zeit", sondern nach solchen, auf deren Titelblatte es heißen müsse „ein Kämpfer gegen seine Zeit". Sättigt eure Seelen an Plutarch und wagt es, an euch selbst zu glauben, indem ihr an seine Helden glaubt. Mit einem Hundert solcher unmodern erzogener, das heißt reif gewordener und an das Heroische gewöhnter Menschen ist jetzt die ganze lärmende Afterbildung dieser Zeit zum ewigen Schweigen zu bringen. —

237.

Die Erziehung eines Volkes zur Bildung ist wesentlich Gewöhnung an gute Vorbilder und Bildung edler Bedürfnisse.

238.

Es fehlt die nächste, durch alltägliche Gewöhnung zu pflanzende Bildung.

239.

Bildung ist das Leben im Sinne großer Geister mit dem Zwecke großer Ziele.

240.

Wer von Grund aus Lehrer ist, nimmt alle Dinge nur in bezug auf seine Schüler ernst, — sogar sich selbst.

241.

Der Lehrer ein notwendiges Übel. — So wenig wie möglich Personen zwischen den produktiven Geistern und den hungernden und empfangenden Geistern! Denn die Mittlerwesen fälschen fast unwillkürlich die Nah-

rung, die sie vermitteln: sodann wollen sie zur Belohnung für ihr Vermitteln zu viel für sich, was also den originalen, produktiven Geistern entzogen wird: nämlich Interesse, Bewunderung, Zeit, Geld und anderes. — Also: man sehe immerhin den Lehrer als ein notwendiges Übel an, ganz wie den Handelsmann: als ein Übel, das man so klein wie möglich machen muß! — Wenn vielleicht die Not der deutschen Zustände jetzt ihren Hauptgrund darin hat, daß vielzuviele vom Handel leben und gut leben wollen (also dem Erzeugenden die Preise möglichst zu erhöhen suchen, um am möglichst großen Schaden beider den Vorteil zu haben): so kann man gewiß einen Hauptgrund der geistigen Notstände in der Überfülle von Lehrern sehen: ihretwegen wird so wenig und so schlecht gelernt.

242.

Ich sehe durchaus nicht ab, wie Einer es wieder gutmachen kann, der versäumt hat, zur rechten Zeit in eine gute Schule zu gehen. Ein solcher kennt sich nicht; er geht durchs Leben, ohne gehen gelernt zu haben; der schlaffe Muskel verrät sich bei jedem Schritt noch. Mitunter ist das Leben so barmherzig, diese harte Schule nachzuholen: jahrelanges Siechtum vielleicht, das die äußerste Willenskraft und Selbstgenugsamkeit herausfordert; oder eine plötzlich hereinbrechende Notlage, zugleich noch für Weib und Kind, welche eine Tätigkeit erzwingt, die den erschlafften Fasern wieder Energie gibt und dem Willen zum Leben die Zähigkeit zurückgewinnt. Das Wünschenswerteste bleibt unter allen Umständen eine harte Disziplin zur rechten Zeit, das heißt in jenem Alter noch, wo es stolz macht, viel von sich verlangt zu sehn. Denn dies unterscheidet die harte Schule als gute Schule von jeder ande-

ren: daß viel verlangt wird; daß streng verlangt wird; daß das Gute, das Ausgezeichnete selbst, als normal verlangt wird; daß das Lob selten ist, daß die Indulgenz fehlt; daß der Tadel scharf, sachlich, ohne Rücksicht auf Talent und Herkunft laut wird. Eine solche Schule hat man in jedem Betracht nötig: das gilt vom Leiblichsten wie vom Geistigsten: es wäre verhängnisvoll, hier trennen zu wollen! Die gleiche Disziplin macht den Militär und den Gelehrten tüchtig: und näher besehn, es gibt keinen tüchtigen Gelehrten, der nicht die Instinkte eines tüchtigen Militärs im Leibe hat. Befehlen können und wieder auf eine stolze Weise gehorchen; in Reih und Glied stehen, aber fähig jederzeit, auch zu führen; die Gefahr dem Behagen vorziehn; das Erlaubte und Unerlaubte nicht in einer Krämerwaage wiegen; dem Mesquinen, Schlauen, Parasitischen mehr feind sein, als dem Bösen. — Was lernt man in einer harten Schule? Gehorchen und Befehlen.

243.

Das ewige Kind. — Wir meinen, das Märchen und das Spiel gehöre zur Kindheit: wir Kurzsichtigen! Als ob wir in irgendeinem Lebensalter ohne Märchen und Spiel leben möchten! Wir meinen's und empfinden's freilich anders, aber gerade dies spricht dafür, daß es dasselbe ist — denn auch das Kind empfindet das Spiel als seine Arbeit und das Märchen als seine Wahrheit. Die Kürze des Lebens sollte uns vor dem pedantischen Scheiden der Lebensalter bewahren — als ob jedes etwas Neues brächte —, und ein Dichter einmal den Menschen von zweihundert Jahren, den, der wirklich ohne Märchen und Spiel lebt, vorführen.

## 244.

Das Kinder-Himmelreich. — Das Glück des Kindes ist ebensosehr ein Mythus wie das Glück der Hyperboreer, von dem die Griechen erzählten. Wenn das Glück überhaupt auf Erden wohnt, meinten diese, dann gewiß möglichst weit von uns, etwa dort am Rande der Erde. Ebenso denken die älteren Menschen: wenn der Mensch überhaupt glücklich sein kann, dann gewiß möglichst fern von unserem Alter, an den Grenzen und Anfängen des Lebens. Für manchen Menschen ist der Anblick der Kinder, durch den Schleier dieses Mythus hindurch, das größte Glück, dessen er teilhaftig werden kann; er geht selber bis in den Vorhof des Himmelreichs, wenn er sagt „lasset die Kindlein zu mir kommen, denn ihrer ist das Himmelreich". — Der Mythus vom Kinder-Himmelreich ist überall irgendwie tätig, wo es in der modernen Welt etwas von Sentimentalität gibt.

## 245.

Die Lebensalter. — Die Vergleichung der vier Jahreszeiten mit den vier Lebensaltern ist eine ehrwürdige Albernheit. Weder die ersten zwanzig, noch die letzten zwanzig Jahre des Lebens entsprechen einer Jahreszeit: vorausgesetzt, daß man sich bei der Vergleichung nicht mit dem Weiß des Haares und Schnees und mit ähnlichen Farbenspielen begnügt. Jene ersten zwanzig Jahre sind eine Vorbereitung auf das Leben überhaupt, auf das ganze Lebensjahr, als eine Art langen Neujahrstages; und die letzten zwanzig überschauen, verinnerlichen, bringen in Fug und Zusammenklang, was nur alles vorher erlebt wurde: so wie man es, in kleinem Maße, an jedem Silvestertage mit dem ganzen verflossenen Jahre tut. Zwischen inne liegt aber in der Tat ein Zeitraum,

welcher die Vergleichung mit den Jahreszeiten nahelegt: der Zeitraum vom zwanzigsten bis zum fünfzigsten Jahre (um hier einmal in Bausch und Bogen nach Jahrzehnten zu rechnen, während es sich von selber versteht, daß jeder nach seiner Erfahrung diese groben Ansätze für sich verfeinern muß). Jene dreimal zehn Jahre entsprechen dreien Jahreszeiten: dem Sommer, dem Frühling und dem Herbste, — einen Winter hat das menschliche Leben nicht, es sei denn, daß man die leider nicht selten eingeflochtenen harten, kalten, einsamen, hoffnungsarmen, unfruchtbaren Krankheitszeiten die Winterzeiten der Menschen nennen will. Die zwanziger Jahre: heiß, lästig, gewitterhaft, üppig treibend, müde machend, Jahre, in denen man den Tag am Abend, wenn er zu Ende ist, preist und sich dabei die Stirn abwischt: Jahre, in denen die Arbeit uns hart, aber notwendig dünkt, — diese zwanziger Jahre sind der Sommer des Lebens. Die dreißiger dagegen sind sein Frühling: die Luft bald zu warm, bald zu kalt, immer unruhig und anreizend: quellender Saft, Blätterfülle, Blütenduft überall: viele bezaubernde Morgen und Nächte: die Arbeit, zu der der Vogelgesang uns weckt, eine rechte Herzens-Arbeit, eine Art Genuß der eigenen Rüstigkeit, verstärkt durch vorgenießende Hoffnungen. Endlich die vierziger Jahre: geheimnisvoll, wie alles Stillestehende; einer hohen, weiten Berg-Ebene gleichend, an der ein frischer Wind hinläuft; mit einem klaren, wolkenlosen Himmel darüber, welcher den Tag über und in die Nächte hinein immer mit der gleichen Sanftmut blickt: die Zeit der Ernte und der herzlichsten Heiterkeit — es ist der Herbst des Lebens.

## 246.

**Lebensalter der Anmaßung.** — Zwischen dem sechsundzwanzigsten und dem dreißigsten Jahre liegt bei begabten Menschen die eigentliche Periode der Anmaßung; es ist die Zeit der ersten Reife, mit einem starken Rest von Säuerlichkeit. Man fordert auf Grund dessen, was man in sich fühlt, von Menschen, welche nichts oder wenig davon sehen, Ehre und Demütigung, und rächt sich, weil diese zunächst ausbleiben, durch jenen Blick, jene Gebärde der Anmaßung, jenen Ton der Stimme, die ein feines Ohr und Auge an allen Produktionen jenes Alters, seien es Gedichte, Philosophien oder Bilder und Musik, wiedererkennt. Ältere erfahrene Männer lächeln dazu, und mit Rührung gedenken sie dieses schönen Lebensalters, in dem man böse über das Geschick ist, so viel zu sein und so wenig zu scheinen. Später scheint man wirklich mehr — aber man hat vielleicht den guten Glauben verloren, viel zu sein: man bleibe denn zeitlebens ein unverbesserlicher Narr der Eitelkeit.

## 247.

**Wille und Willigkeit.** — Man brachte einen Jüngling zu einem weisen Manne und sagte: „Siehe, das ist einer, der durch die Weiber verdorben wird!" Der weise Mann schüttelte den Kopf und lächelte. „Die Männer sind es", rief er, „welche die Weiber verderben: und alles, was die Weiber fehlen, soll an den Männern gebüßt und gebessert werden, — denn der Mann macht sich das Bild des Weibes, und das Weib bildet sich nach diesem Bilde." — „Du bist zu mildherzig gegen die Weiber", sagte einer der Umstehenden, „du kennst sie nicht!" Der weise Mann antwortete: „Des Mannes Art ist Wille, des Weibes Art Willigkeit — so ist es das Gesetz der Ge-

schlechter, wahrlich! ein hartes Gesetz für das Weib! Alle Menschen sind unschuldig für ihr Dasein, die Weiber aber sind unschuldig im zweiten Grade: wer könnte für sie des Öles und der Milde genug haben." — „Was Öl! Was Milde!" rief ein anderer aus der Menge: „man muß die Weiber besser erziehen!" — „Man muß die Männer besser erziehen", sagte der weise Mann und winkte dem Jünglinge, daß er ihm folge. — Der Jüngling aber folgte ihm nicht.

248.

Die Täglich-Abgenützten. — Diesen jungen Männern fehlt es weder an Charakter, noch an Begabung, noch am Fleiße: aber man hat ihnen nie Zeit gelassen, sich selber eine Richtung zu geben, vielmehr sie von Kindesbeinen an gewöhnt, eine Richtung zu empfangen. Damals, als sie reif genug waren, um „in die Wüste geschickt zu werden", tat man etwas anderes — man benutzte sie, man entwendete sie sich selber, man erzog sie zu dem täglichen Abgenutztwerden, man machte ihnen eine Pflichtenlehre daraus — und jetzt können sie es nicht mehr entbehren und wollen es nicht anders. Nur darf man diesen armen Zugtieren ihre „Ferien" nicht versagen — wie man es nennt, dies Muß-Ideal eines überarbeiteten Jahrhunderts: wo man einmal nach Herzenslust faulenzen und blödsinnig und kindisch sein darf.

249.

Die sogenannte klassische Erziehung. — Zu entdecken, daß unser Leben der Erkenntnis geweiht ist; daß wir es wegwerfen würden, nein! daß wir es weggeworfen hätten, wenn nicht diese Weihe es vor uns

selber schützte; jenen Vers sich oft und mit Erschütterung vorsprechen:

„Schicksal, ich folge dir! Und wollt' ich nicht,
ich müßt' es doch und unter Seufzen tun!"

— Und nun, bei einem Rückblick auf den Weg des Lebens, ebenfalls entdecken, daß etwas nicht wieder gut zu machen ist: die Vergeudung unserer Jugend, als unsre Erzieher jene wißbegierigen, heißen und durstigen Jahre nicht dazu verwandten, uns der Erkenntnis der Dinge entgegenzuführen, sondern der sogenannten „klassischen Bildung"! Die Vergeudung unserer Jugend, als man uns ein dürftiges Wissen um Griechen und Römer und deren Sprachen ebenso ungeschickt als quälerisch beibrachte, und zuwider dem obersten Satze aller Bildung, daß man nur dem, der Hunger danach hat, eine Speise gebe! Als man uns Mathematik und Physik auf eine gewaltsame Weise aufzwang, anstatt uns erst in die Verzweiflung der Unwissenheit zu führen und unser kleines tägliches Leben, unsre Hantierungen und alles, was sich zwischen Morgen und Abend im Hause, in der Werkstatt, am Himmel, in der Landschaft begibt, in Tausende von Problemen aufzulösen, von peinigenden, beschämenden, aufreizenden Problemen — um unsrer Begierde dann zu zeigen, daß wir ein mathematisches und mechanisches Wissen zu allernächst nötig haben, und uns dann das erste wissenschaftliche Entzücken, an der absoluten Folgerichtigkeit dieses Wissens zu lehren! Hätte man uns auch nur die Ehrfurcht vor diesen Wissenschaften gelehrt, hätte man uns mit dem Ringen und Unterliegen und Wieder-Weiterkämpfen der Großen, von dem Martyrium, welches die Geschichte der strengen Wissenschaft ist, auch nur einmal die Seele erzittern machen! Vielmehr blies uns der Hauch einer gewissen Geringschätzung der eigentlichen

Wissenschaften an, zugunsten der Historie, der „formalen Bildung“ und der „Klassizität“! Und wir ließen uns so leicht betrügen! Formale Bildung! Hätten wir nicht auf die besten Lehrer unsrer Gymnasien zeigen können, lachend und fragend: „wo ist denn da die formale Bildung? Und wenn sie fehlt, wie sollen sie dieselbe lehren?“ Und Klassizität! Lernten wir etwas von dem, worin gerade die Alten ihre Jugend erzogen? Lernten wir sprechen wie sie, schreiben wie sie? Übten wir uns unablässig in der Fechtkunst des Gesprächs, in der Dialektik? Lernten wir uns schön und stolz bewegen wie sie, ringen, werfen, faustkämpfen wie sie? Lernten wir etwas von der praktischen Asketik aller griechischen Philosophen? Wurden wir in einer einzigen antiken Tugend geübt, und in der Weise, wie die Alten sie übten? Fehlte nicht überhaupt das ganze Nachdenken über Moral in unsrer Erziehung, um wieviel mehr gar die einzige mögliche Kritik desselben, jene strengen und mutigen Versuche, in dieser oder jener Moral zu leben? Erregte man in uns irgendein Gefühl, das den Alten höher galt als den Neueren? Zeigte man uns die Einteilung des Tages und des Lebens und die Ziele über dem Leben in einem antiken Geiste? Lernten wir auch nur die alten Sprachen so, wie wir die lebender Völker lernen, — nämlich zum Sprechen und zum Bequem- und Gut-Sprechen? Nirgends ein wirkliches Können, ein neues Vermögen als Ergebnis mühseliger Jahre! Sondern ein Wissen darum, was ehemals Menschen gekonnt und vermocht haben! Und was für ein Wissen! Nichts wird mir von Jahr zu Jahr deutlicher, als daß alles griechische und antike Wesen, so schlicht und weltbekannt es vor uns zu liegen scheint, sehr schwer verständlich, ja kaum zugänglich ist, und daß die übliche Leichtigkeit, mit der von den Alten geredet wird, ent-

weder eine Leichtfertigkeit oder ein alter erblicher Dünkel der Gedankenlosigkeit ist. Die ähnlichen Worte und Begriffe täuschen uns: aber hinter ihnen liegt immer eine Empfindung versteckt, welche dem modernen Empfinden fremd, unverständlich oder peinlich sein müßte. Das sind mir Gebiete, auf denen sich Knaben tummeln dürften! Genug, wir haben es getan, als wir Knaben waren, und uns beinahe für immer dabei einen Widerwillen gegen das Altertum heimgeholt, den Widerwillen einer scheinbar allzu großen Vertraulichkeit! Denn so weit geht die stolze Einbildung unserer klassischen Erzieher, gleichsam im Besitz der Alten zu sein, daß sie diesen Dünkel noch auf die Erzogenen überfließen lassen, nebst dem Verdachte, daß ein solcher Besitz nicht wohl selig machen könne, sondern, daß er gut genug für rechtschaffne arme, närrische, alte Bücher-Drachen sei: „mögen diese auf ihrem Horte brüten! er wird wohl ihrer würdig sein!“ — mit diesem stillen Hintergedanken vollendete sich unsere klassische Erziehung. — Dies ist nicht wieder gut zu machen — an uns! Aber denken wir nicht nur an uns!

## 250.

Die Geschichte jedes Tages. — Was macht bei dir die Geschichte jedes Tages? Siehe deine Gewohnheiten an, aus denen sie besteht: sind sie das Erzeugnis zahlloser kleiner Feigheiten und Faulheiten oder das deiner Tapferkeit und erfinderischen Vernunft? So verschieden beide Fälle sind: es wäre möglich, daß die Menschen dir das gleiche Lob spendeten und daß du ihnen auch wirklich sowieso den gleichen Nutzen brächtest. Aber Lob und Nutzen und Respektabilität mögen genug für den sein, der nur ein gutes Gewissen haben will, — nicht aber für

dich Nierenprüfer, der du ein Wissen um das Gewissen hast!

251.

Sprachgebrauch und Wirklichkeit. — Es gibt eine erheuchelte Mißachtung aller der Dinge, welche tatsächlich die Menschen am wichtigsten nehmen, aller nächsten Dinge. Man sagt zum Beispiel „man ißt nur, um zu leben", — eine verfluchte Lüge, wie jene, welche von der Kindererzeugung als der eigentlichen Absicht aller Wollust redet. Umgekehrt ist die Hochschätzung der „wichtigsten Dinge" fast niemals ganz echt: die Priester und Metaphysiker haben uns zwar auf diesen Gebieten durchaus an einen heuchlerisch übertreibenden Sprachgebrauch gewöhnt, aber das Gefühl doch nicht umgestimmt, welches diese wichtigsten Dinge nicht so wichtig nimmt wie jene verachteten nächsten Dinge. — Eine leidige Folge dieser doppelten Heuchelei aber ist immerhin, daß man die nächsten Dinge, zum Beispiel Essen, Wohnen, Sich-Kleiden, Verkehren, nicht zum Objekt des stetigen unbefangenen und allgemeinen Nachdenkens und Umbildens macht, sondern, weil dies für herabwürdigend gilt, seinen intellektuellen und künstlerischen Ernst davon abwendet; so daß hier die Gewohnheit und die Frivolität über die Unbedachtsamen, namentlich über die unerfahrene Jugend, leichten Sieg haben: während andererseits unsere fortwährenden Verstöße gegen die einfachsten Gesetze des Körpers und Geistes uns alle, Jüngere und Ältere, in eine beschämende Abhängigkeit und Unfreiheit bringen, — ich meine in jene im Grunde überflüssige Abhängigkeit von Ärzten, Lehrern und Seelsorgern, deren Druck jetzt immer noch auf der ganzen Gesellschaft liegt.

## 252.

Die irdische Gebrechlichkeit und ihre Hauptursache. — Man trifft, wenn man sich umsieht, immer auf Menschen, welche ihr Leben lang Eier gegessen haben, ohne zu bemerken, daß die länglichten die wohlschmeckendsten sind, welche nicht wissen, daß ein Gewitter dem Unterleib förderlich ist, daß Wohlgerüche in kalter, klarer Luft am stärksten riechen, daß unser Geschmackssinn an verschiedenen Stellen des Mundes ungleich ist, daß jede Mahlzeit, bei der man gut spricht oder gut hört, dem Magen Nachteil bringt. Man mag mit diesen Beispielen für den Mangel an Beobachtungssinn nicht zufrieden sein, um so mehr möge man zugestehen, daß die allernächsten Dinge von den meisten sehr schlecht gesehen, sehr selten beachtet werden. Und ist dies gleichgültig? — Man erwäge doch, daß aus diesem Mangel sich fast alle leiblichen und seelischen Gebrechen der einzelnen ableiten: nicht zu wissen, was uns förderlich, was uns schädlich ist, in der Einrichtung der Lebensweise, Verteilung des Tages, Zeit und Auswahl des Verkehres, in Beruf und Muße, Befehlen und Gehorchen, Natur- und Kunstempfinden, Essen, Schlafen und Nachdenken; im Kleinsten und Alltäglichsten unwissend zu sein und keine scharfen Augen zu haben — das ist es, was die Erde für so viele zu einer „Wiese des Unheils" macht. Man sage nicht, es liege hier wie überall an der menschlichen Unvernunft: vielmehr — Vernunft genug und übergenug ist da, aber sie wird falsch gerichtet und künstlich von jenen kleinen und allernächsten Dingen abgelenkt. Priester und Lehrer, und die sublime Herrschsucht der Idealisten jeder Art, der gröberen und feineren, reden schon dem Kinde ein, es komme auf etwas ganz anderes

an: auf das Heil der Seele, den Staatsdienst, die Förderung der Wissenschaft, oder auf Ansehen und Besitz, als die Mittel, der ganzen Menschheit Dienste zu erweisen, während das Bedürfnis des einzelnen, seine große und kleine Not innerhalb der vierundzwanzig Tagesstunden etwas Verächtliches oder Gleichgültiges sei. — Sokrates schon wehrte sich mit allen Kräften gegen diese hochmütige Vernachlässigung des Menschlichen zugunsten des Menschen und liebte es, mit einem Worte Homers, an den wirklichen Umkreis und Inbegriff alles Sorgens und Nachdenkens zu mahnen: das ist es und nur das, sagte er, „was mir zu Hause an Gutem und Schlimmem begegnet".

253.

Langsame Kuren. — Die chronischen Krankheiten der Seele entstehen wie die des Leibes, sehr selten nur durch einmalige grobe Vergehen gegen die Vernunft von Leib und Seele, sondern gewöhnlich durch zahllose unbemerkte kleine Nachlässigkeiten. — Wer zum Beispiel Tag für Tag um einen noch so unbedeutenden Grad zu schwach atmet und zu wenig Luft in die Lunge nimmt, so daß sie als Ganzes nicht hinreichend angestrengt und geübt wird, trägt endlich ein chronisches Lungenleiden davon: in einem solchen Falle kann die Heilung auf keinem anderen Wege erfolgen, als daß wiederum zahllose kleine Übungen des Gegenteils vorgenommen und unvermerkt andere Gewohnheiten gepflegt werden, zum Beispiel, wenn man sich zur Regel macht, alle Viertelstunden des Tages einmal stark und tief aufzuatmen (womöglich platt am Boden liegend; eine Uhr, welche die Viertelstunden schlägt, muß dabei zur Lebensgefährtin gewählt werden). Langsam und kleinlich sind alle diese Kuren; auch wer seine Seele

heilen will, soll über die Veränderung der kleinsten Gewohnheiten nachdenken. Mancher sagt zehnmal des Tages ein böses kaltes Wort an seine Umgebung und denkt sich wenig dabei, namentlich nicht, daß nach einigen Jahren er ein Gesetz der Gewohnheit über sich geschaffen hat, welches ihn nunmehr nötigt, zehnmal jedes Tages seine Umgebung zu verstimmen. Aber er kann sich auch daran gewöhnen, ihr zehnmal wohlzutun!

254.

Worin Gleichgültigkeit not tut. — Nichts wäre verkehrter, als abwarten wollen, was die Wissenschaft über die ersten und letzten Dinge einmal endgültig feststellen wird, und bis dahin auf die herkömmliche Weise denken (und namentlich glauben!) — wie dies so oft angeraten wird. Der Trieb, auf diesem Gebiete durchaus nur Sicherheiten haben zu wollen, ist ein religiöser Nachtrieb, nichts Besseres, — eine versteckte und nur scheinbar skeptische Art des „metaphysischen Bedürfnisses", mit dem Hintergedanken verkuppelt, daß noch lange Zeit keine Aussicht auf diese letzten Sicherheiten vorhanden und bis dahin der „Gläubige" im Recht ist, sich um das ganze Gebiet nicht zu kümmern. Wir haben diese Sicherheiten um die alleräußersten Horizonte gar nicht nötig, um ein volles und tüchtiges Menschentum zu leben: ebensowenig als die Ameise sie nötig hat, um eine gute Ameise zu sein. Vielmehr müssen wir uns darüber ins Klare bringen, woher eigentlich jene fatale Wichtigkeit kommt, die wir jenen Dingen so lange beigelegt haben: und dazu brauchen wir die Historie der ethischen und religiösen Empfindungen. Denn nur unter dem Einfluß dieser Empfindungen sind uns jene allerspitzesten Fragen

der Erkenntnis so erheblich und furchtbar geworden: man hat in die äußersten Bereiche, wohin noch das geistige Auge dringt, ohne in sie einzudringen, solche Begriffe wie Schuld und Strafe (und zwar ewige Strafe!) hineinverschleppt: und dies um so unvorsichtiger, je dunkler diese Bereiche waren. Man hat seit alters mit Verwegenheit dort phantasiert, wo man nichts feststellen konnte, und seine Nachkommen überredet, diese Phantasien für Ernst und Wahrheit zu nehmen, zuletzt mit dem abscheulichen Trumpfe: daß Glauben mehr wert sei, als Wissen. Jetzt nun tut in Hinsicht auf jene letzten Dinge nicht Wissen gegen Glauben not, sondern Gleichgültigkeit gegen Glauben und angebliches Wissen auf jenen Gebieten! — Alles andere muß uns näherstehen als das, was man uns bisher als das Wichtigste vorgepredigt hat — ich meine jene Fragen: wozu der Mensch? Welches Los hat er nach dem Tode? Wie versöhnt er sich mit Gott? und wie diese Kuriosa lauten mögen. Ebensowenig wie diese Fragen der Religiösen gehen uns die Fragen der philosophischen Dogmatiker an, mögen sie nun Idealisten oder Materialisten oder Realisten sein. Sie allesamt sind darauf aus, uns zu einer Entscheidung auf Gebieten zu drängen, wo weder Glauben noch Wissen not tut; selbst für die größten Liebhaber der Erkenntnis ist es nützlicher, wenn um alles Erforschbare und der Vernunft Zugängliche ein umnebelter trügerischer Sumpfgürtel sich legt, ein Streifen des Undurchdringlichen, Ewig-Flüssigen und Unbestimmbaren. Gerade durch die Vergleichung mit dem Reich des Dunkels am Rande der Wissens-Erde steigt die helle und nahe, nächste Welt des Wissens stets im Werte. — Wir müssen wieder gute Nachbarn der nächsten Dinge werden und nicht so verächtlich wie bisher über sie hinweg nach Wolken und Nachtunholden hinblicken.

In Wäldern und Höhlen, in sumpfigen Strichen und unter bedeckten Himmeln — da hat der Mensch, als auf den Kulturstufen ganzer Jahrtausende, allzulange gelebt, und dürftig gelebt. Dort hat er die Gegenwart und Nachbarschaft und das Leben und sich selbst verachten gelernt — und wir, wir Bewohner der lichteren Gefilde der Natur und des Geistes, bekommen jetzt noch, durch Erbschaft, etwas von diesem Gift der Verachtung gegen das nächste in unser Blut mit.

255.

Kleine abweichende Handlungen tun not! In den Angelegenheiten der Sitte auch einmal wider seine bessere Einsicht handeln; hier in der Praxis nachgeben und sich die geistige Freiheit vorbehalten; es so machen wie alle und damit allen eine Artigkeit und Wohltat erweisen, zur Entschädigung gleichsam für das Abweichende unserer Meinungen: — das gilt bei vielen leidlich freigesinnten Menschen nicht nur als unbedenklich, sondern als „honett", „human", „tolerant", „nicht pedantisch", und wie die schönen Worte lauten mögen, mit denen das intellektuelle Gewissen in Schlaf gesungen wird: und so bringt dieser sein Kind zur christlichen Taufe herzu und ist dabei Atheist, und jener tut Kriegsdienste wie alle Welt, so sehr er auch den Völkerhaß verdammt, und ein dritter läuft mit einem Weibchen in die Kirche, weil es eine fromme Verwandtschaft hat, und macht Gelübde vor einem Priester, ohne sich zu schämen. „Es ist nicht wesentlich, wenn unsereiner auch tut, was alle immerdar tun und getan haben" — so klingt das grobe Vorurteil! Der grobe Irrtum! Denn es gibt nichts Wesentlicheres, als wenn das bereits Mächtige, Alt-

herkömmliche und vernunftlos Anerkannte durch die Handlung eines anerkannt Vernünftigen noch einmal bestätigt wird: damit erhält es in den Augen aller, die davon hören, die Sanktion der Vernunft selber! Alle Achtung vor euren Meinungen! Aber kleine abweichende Handlungen sind mehr wert!

256.

Was verdorben ist durch den Mißbrauch, den die Kirche damit getrieben hat:

1. die Askese: man hat kaum noch den Mut dazu, deren natürliche Nützlichkeit, deren Unentbehrlichkeit im Dienste der Willens-Erziehung ans Licht zu ziehen. Unsre absurde Erzieher-Welt, der der „brauchbare Staatsdiener" als regulierendes Schema vorschwebt, glaubt mit „Unterricht", mit Gehirn-Dressur auszukommen; ihr fehlt selbst der Begriff davon, daß etwas anderes zuerst not tut — Erziehung der Willenskraft; man legt Prüfungen für alles ab, nur nicht für die Hauptsache: ob man wollen kann, ob man versprechen darf: der junge Mann wird fertig, ohne auch nur eine Frage, eine Neugierde für dieses oberste Wertproblem seiner Natur zu haben;

2. das Fasten: in jedem Sinne, — auch als Mittel, die feine Genußfähigkeit aller guten Dinge aufrechtzuerhalten (z. B. zeitweise nicht lesen, keine Musik mehr hören; nicht mehr liebenswürdig sein; man muß auch Fasttage für seine Tugend haben);

3. das „Kloster": die zeitweilige Isolation mit strenger Abweisung z. B. der Briefe; eine Art tiefster Selbstbesinnung und Selbst-Wiederfindung, welche nicht den „Versuchungen" aus dem Wege gehen will, sondern den

„Pflichten": ein Heraustreten aus dem Zirkeltanz des Milieus; ein Abseits von der Tyrannei der Reize und Einströmungen, welche uns verurteilt, unsre Kraft nur in Reaktionen auszugeben, und es nicht mehr erlaubt, daß sie sich häuft bis zur spontanen Aktivität (man sehe sich unsre Gelehrten aus der Nähe an: sie denken nur noch reaktiv, d. h. sie müssen erst lesen, um zu denken);

4. die Feste. Man muß sehr grob sein, um nicht die Gegenwart von Christen und christlichen Werten als einen Druck zu empfinden, unter dem jede eigentliche Feststimmung zum Teufel geht. Im Fest ist einbegriffen: Stolz, Übermut, Ausgelassenheit; der Hohn über alle Art Ernst und Biedermännerei; ein göttliches Jasagen zu sich aus animaler Fülle und Vollkommenheit, — lauter Zustände, zu denen der Christ nicht ehrlich ja sagen darf. Das Fest ist Heidentum par excellence.

5. der Mut vor der eigenen Natur: die Kostümierung ins „Moralische". — Daß man keine Moral-Formel nötig hat, um einen Affekt bei sich gutzuheißen: Maßstab, wie weit einer zur Natur bei sich ja sagen kann, — wieviel oder wie wenig er zur Moral rekurrieren muß.

6. der Tod. — Man muß die dumme physiologische Tatsache in eine moralische Notwendigkeit umdrehn. So leben, daß man auch zur rechten Zeit seinen Willen zum Tode hat!

257.

Die Kriegerischen und die Friedlichen. — Bist du ein Mensch, der die Instinkte des Kriegers im Leibe hat? Und in diesem Falle bliebe noch eine zweite Frage: bist du ein Angriffskrieger oder ein Widerstandskrieger von Instinkt? Der Rest von Menschen, alles, was nicht

kriegerisch von Instinkt ist, will Frieden, will Eintracht, will „Freiheit", will „gleiche Rechte" —: das sind nur Namen und Stufen für ein und dasselbe. Dorthin gehn, wo man nicht nötig hat, sich zu wehren, — solche Menschen werden unzufrieden mit sich, wenn sie genötigt sind, Widerstand zu leisten: sie wollen Zustände schaffen, wo es überhaupt keinen Krieg mehr gibt. Schlimmstenfalls sich unterwerfen, gehorchen, einordnen: immer noch besser als Krieg führen, — so rät es z. B. dem Christen sein Instinkt. Bei den geborenen Kriegern gibt es etwas wie Bewaffnung in Charakter, in Wahl der Zustände, in der Ausbildung jeder Eigenschaft: die „Waffe" ist im ersten Typus, die Wehr im zweiten am besten entwickelt.

Die Unbewaffneten, die Unbewehrten: welche Hilfsmittel und Tugenden sie nötig haben, um es auszuhalten, — um selbst obzusiegen.

258.

Die typischen Selbstgestaltungen. Oder: die acht Hauptfragen.

1. Ob man sich vielfacher haben will oder einfacher?
2. Ob man glücklicher werden will oder gleichgültiger gegen Glück und Unglück?
3. Ob man zufriedner mit sich werden will oder anspruchsvoller und unerbittlicher?
4. Ob man weicher, nachgebender, menschlicher werden will oder „unmenschlicher"?
5. Ob man klüger werden will oder rücksichtsloser?
6. Ob man ein Ziel erreichen will oder allen Zielen ausweichen (wie es z. B. der Philosoph tut, der in jedem Ziel eine Grenze, einen Winkel, ein Gefängnis, eine Dummheit riecht)?

7. Ob man geachteter werden will oder gefürchteter? Oder verachteter?
8. Ob man Tyrann oder Verführer oder Hirt oder Herdentier werden will?

259.

Aristokratismus. Die Herdentier-Ideale — jetzt gipfelnd als höchste Wertansetzung der „Sozietät": Versuch, ihr einen kosmischen, ja metaphysischen Wert zu geben. — Gegen sie verteidige ich den Aristokratismus.

Eine Gesellschaft, welche in sich jene Rücksicht und Delikatesse in bezug auf Freiheit bewahrt, muß sich als Ausnahme fühlen und sich gegenüber eine Macht haben, gegen welche sie sich abhebt, gegen welche sie feindselig ist und herabblickt.

Je mehr ich Recht abgebe und mich gleichstelle, um so mehr gerate ich unter die Herrschaft der Durchschnittlichsten, endlich der Zahlreichsten. Die Voraussetzung, welche eine aristokratische Gesellschaft in sich hat, um zwischen ihren Mitgliedern den hohen Grad von Freiheit zu erhalten, ist die extreme Spannung, welche aus dem Vorhandensein des entgegengesetzten Triebes bei allen Mitgliedern entspringt: des Willens zur Herrschaft...

Wenn ihr die starken Gegensätze und Rangverschiedenheiten wegschaffen wollt, so schafft ihr die starke Liebe, die hohe Gesinnung, das Gefühl des Für-sich-seins auch ab.

Zur wirklichen Psychologie der Freiheits- und Gleichheits-Sozietät. — Was nimmt ab?

Der Wille zur Selbstverantwortlichkeit, Zeichen des Niedergangs der Autonomie; die Wehr- und Waffentüchtigkeit, auch im Geistigsten: die Kraft zu komman-

dieren; der Sinn der Ehrfurcht, der Unterordnung, des Schweigen-könnens; die große Leidenschaft, die große Aufgabe, die Tragödie, die Heiterkeit.

260.

Es gibt nur Geburtsadel, nur Geblütsadel. (Ich rede hier nicht vom Wörtchen „von" und dem Gothaischen Kalender: Einschaltung für Esel.) Wo von „Aristokraten des Geistes" geredet wird, da fehlt es zumeist nicht an Gründen, etwas zu verheimlichen; es ist bekanntermaßen ein Leibwort unter ehrgeizigen Juden. Geist allein nämlich adelt nicht; vielmehr bedarf es erst etwas, das den Geist adelt. — Wessen bedarf es denn dazu? Des Geblüts.

261.

Was ist vornehm?

— Die Sorgfalt im Äußerlichsten, insofern diese Sorgfalt abgrenzt, fernhält, vor Verwechslung schützt.

— Der frivole Anschein in Wort, Kleidung, Haltung, mit dem eine stoische Härte und Selbstbezwingung sich vor aller unbescheidenen Neugierde schützt.

— Die langsame Gebärde, auch der langsame Blick. Es gibt nicht zu viel wertvolle Dinge: und diese kommen und wollen von selbst zu dem Wertvollen. Wir bewundern schwer.

— Das Ertragen der Armut und der Dürftigkeit, auch der Krankheit.

— Das Ausweichen vor kleinen Ehren, und Mißtrauen gegen jeden, welcher leicht lobt: denn der Lobende glaubt daran, daß er verstehe, was er lobe: verstehen aber — Balzac hat es verraten, dieser typisch Ehrgeizige — comprendre c'est égaler.

— Unser Zweifel an der Mitteilbarkeit des Herzens geht in die Tiefe; die Einsamkeit nicht als gewählt, sondern als gegeben.

— Die Überzeugung, daß man nur gegen seinesgleichen Pflichten hat, gegen die andern sich nach Gutdünken verhält: daß nur inter pares auf Gerechtigkeit zu hoffen (leider noch lange nicht zu rechnen) ist.

— Die Ironie gegen die „Begabten", der Glaube an den Geburtsadel auch im Sittlichen.

— Immer sich als Den fühlen, der Ehren zu vergeben hat: während nicht häufig sich jemand findet, der ihn ehren dürfte.

— Immer verkleidet: je höherer Art, um so mehr bedarf der Mensch des Inkognitos. Gott, wenn es einen gäbe, dürfte, schon aus Anstandsgründen, sich nur als Mensch in der Welt bezeigen.

— Die Fähigkeit zum otium, der unbedingten Überzeugung, daß ein Handwerk in jedem Sinne zwar nicht schändet, aber sicherlich entadelt. Nicht „Fleiß" im bürgerlichen Sinne, wie hoch wir ihn auch zu ehren und zur Geltung zu bringen wissen, oder wie jene unersättlich gackernden Künstler, die es wie die Hühner machen, gackern und Eier legen und wieder gackern.

— Wir beschützen die Künstler und Dichter und wer irgendworin Meister ist: aber als Wesen, die höherer Art sind, als diese, welche nur etwas können, als die bloß „produktiven Menschen", verwechseln wir uns nicht mit ihnen.

— Die Lust an den Formen; das In-Schutz-nehmen alles Förmlichen, die Überzeugung, daß Höflichkeit eine der großen Tugenden ist; das Mißtrauen gegen alle Arten des Sich-gehen-lassens, eingerechnet alle Preß- und Denk-

freiheit, weil unter ihnen der Geist bequem und tölpelhaft wird und die Glieder streckt.

— Das Wohlgefallen an den Frauen, als an einer vielleicht kleineren, aber feineren und leichteren Art von Wesen. Welches Glück, Wesen zu begegnen, die immer Tanz und Torheit und Putz im Kopfe haben! Sie sind das Entzücken aller sehr gespannten und tiefen Mannsseelen gewesen, deren Leben mit großer Verantwortlichkeit beschwert ist.

— Das Wohlgefallen an den Fürsten und Priestern, weil sie den Glauben an eine Verschiedenheit der menschlichen Werte selbst noch in der Abschätzung der Vergangenheit zum mindesten symbolisch und im ganzen und großen sogar tatsächlich aufrechterhalten.

— Das Schweigen-können: aber darüber kein Wort vor Hörern.

— Das Ertragen langer Feindschaften: der Mangel an der leichten Versöhnlichkeit.

— Der Ekel am Demagogischen, an der „Aufklärung", an der „Gemütlichkeit", an der pöbelhaften Vertraulichkeit.

— Das Sammeln kostbarer Dinge, die Bedürfnisse einer hohen und wählerischen Seele; nichts gemein haben wollen. Seine Bücher, seine Landschaften.

— Wir lehnen uns gegen schlimme und gute Erfahrungen auf und verallgemeinern nicht so schnell, Der einzelne Fall: wie ironisch sind wir gegen den einzelnen Fall, wenn er den schlechten Geschmack hat, sich als Regel zu gebärden!

— Wir lieben das Naive und die Naiven, aber als Zuschauer und höhere Wesen; wir finden Faust ebenso naiv als sein Gretchen.

— Wir schätzen die Guten gering, als Herdentiere: wir wissen, wie unter den schlimmsten, bösartigsten, härtesten Menschen oft ein unschätzbarer Goldtropfen von Güte sich verborgen hält, welcher alle bloße Gutartigkeit der Milchseelen überwiegt.

— Wir halten einen Menschen unserer Art nicht widerlegt durch seine Laster, noch durch seine Torheiten. Wir wissen, daß wir schwer erkennbar sind, und daß wir alle Gründe haben, uns Vordergründe zu geben.

262.

Was ist vornehm? — Daß man sich beständig zu repräsentieren hat. Daß man Lagen sucht, wo man beständig Gebärden nötig hat. Daß man das Glück der großen Zahl überläßt: Glück als Frieden der Seele, Tugend, comfort, englisch-engelhaftes Krämertum à la Spencer. Daß man instinktiv für sich schwere Verantwortungen sucht. Daß man sich überall Feinde zu schaffen weiß, schlimmstenfalls noch aus sich selbst. Daß man der großen Zahl nicht durch Worte, sondern durch Handlungen beständig widerspricht.

263.

Die vornehme Empfindung ist es, welche verbietet, daß wir nur Genießende des Daseins sind — sie empört sich gegen den Hedonismus —: wir wollen etwas dagegen leisten! — Aber der Grundglaube der Masse ist es, daß für Nichts man leben müsse, — das ist ihre Gemeinheit.

Das Parasitische als Grundkern der gemeinen Gesinnung. Das Gefühl, Nichts zu empfangen, ohne

zurückzugeben oder damit etwas zurückzuempfangen, ist die vornehme Gesinnung. Nichts umsonst! Keine „Gnaden"!

264.

Der Schlechte als der Parasit. Wir dürfen nicht nur Genießende des Daseins sein: unvornehm.

265.

Die Schlichtheit im Leben, Kleiden, Wohnen, Essen zugleich als Zeichen des höchsten Geschmacks: die höchsten Naturen bedürfen des Besten, daher ihre Schlichtheit! Die üppigen, bequemen Menschen, ebenso die prunkvollen, sind lange nicht so unabhängig: sie haben an sich selber auch keine so ausreichende Gesellschaft. (Inwiefern der stoische Weise und noch mehr der Mönch ein Exzeß ist, eine barbarische Übertreibung -- —)

266.

Kein Lob haben wollen: man tut, was einem nützlich ist oder was einem Vergnügen macht oder was man tun muß.

267.

Was ist Keuschheit am Manne? Daß sein Geschlechts-Geschmack vornehm geblieben ist; daß er in eroticis weder das Brutale noch das Krankhafte noch das Kluge mag.

268.

Daß man sein Leben, seine Gesundheit, seine Ehre aufs Spiel setzt, das ist die Folge des Übermutes und eines

überströmenden, verschwenderischen Willens: nicht aus Menschenliebe, sondern weil jede große Gefahr unsre Neugierde in bezug auf das Maß unsrer Kraft, unsres Mutes herausfordert.

269.

„Geradzu stoßen die Adler." — Die Vornehmheit der Seele ist nicht am wenigsten an der prachtvollen und stolzen Dummheit zu erkennen, mit der sie angreift, — „geradezu".

270.

Jede Moral ist im Gegensatz zum laisser aller ein Stück Tyrannei gegen die „Natur", auch gegen die „Vernunft": das ist aber noch kein Einwand gegen sie, man müßte denn selbst schon wieder von irgendeiner Moral aus dekretieren, daß alle Art Tyrannei und Unvernunft unerlaubt sei. Das Wesentliche und Unschätzbare an jeder Moral ist, daß sie ein langer Zwang ist: um den Stoizismus oder Port-Royal oder das Puritanertum zu verstehn, mag man sich des Zwanges erinnern, unter dem bisher jede Sprache es zur Stärke und Freiheit gebracht, — des metrischen Zwanges, der Tyrannei von Reim und Rhythmus. Wieviel Not haben sich in jedem Volke die Dichter und die Redner gemacht! — einige Prosaschreiber von heute nicht ausgenommen, in deren Ohr ein unerbittliches Gewissen wohnt — „um einer Torheit willen", wie utilitarische Tölpel sagen, welche sich damit klug dünken, — „aus Unterwürfigkeit gegen Willkür-Gesetze", wie die Anarchisten sagen, die sich damit „frei", selbst freigeistig wähnen. Der wunderliche Tatbestand ist aber, daß alles, was es von Freiheit, Feinheit, Kühnheit, Tanz und meisterlicher Sicherheit auf Erden gibt oder gegeben hat, sei es nun in dem

Denken selbst oder im Regieren oder im Reden und Überreden, in den Künsten ebenso wie in den Sittlichkeiten, sich erst vermöge der „Tyrannei solcher Willkür-Gesetze" entwickelt hat; und allen Ernstes, die Wahrscheinlichkeit dafür ist nicht gering, daß gerade dies „Natur" und „natürlich" sei — und nicht jenes laisser aller! Jeder Künstler weiß, wie fern vom Gefühl des Sich-gehen-lassens sein „natürlichster" Zustand ist, das freie Ordnen, Setzen, Verfügen, Gestalten in den Augenblicken der „Inspiration", — und wie streng und fein er gerade da tausendfältigen Gesetzen gehorcht, die aller Formulierung durch Begriffe gerade auf Grund ihrer Härte und Bestimmtheit spotten (auch der festeste Begriff hat, dagegen gehalten, etwas Schwimmendes, Vielfaches, Vieldeutiges —). Das Wesentliche, „im Himmel und auf Erden", wie es scheint, ist, nochmals gesagt, daß lange und in einer Richtung gehorcht werde: dabei kommt und kam auf die Dauer immer etwas heraus, dessentwillen es sich lohnt, auf Erden zu leben, z. B. Tugend, Kunst, Musik, Tanz, Vernunft, Geistigkeit, — irgend etwas Verklärendes, Raffiniertes, Tolles und Göttliches. Die lange Unfreiheit des Geistes, der mißtrauische Zwang in der Mitteilbarkeit der Gedanken, die Zucht, welche sich der Denker auferlegte, innerhalb einer kirchlichen und höfischen Richtschnur oder unter aristotelischen Voraussetzungen zu denken, der lange geistige Wille, alles, was geschieht, nach einem christlichen Schema auszulegen und den christlichen Gott noch in jedem Zufalle wieder zu entdecken und zu rechtfertigen, — all dies Gewaltsame, Willkürliche, Harte, Schauerliche, Widervernünftige hat sich als das Mittel herausgestellt, durch welches dem europäischen Geiste seine Stärke, seine rücksichtslose Neugierde und seine Beweglichkeit angezüchtet

wurde: zugegeben, daß dabei ebenfalls unersetzbar viel an Kraft und Geist erdrückt, erstickt und verdorben werden mußte (denn hier wie überall zeigt sich „die Natur", wie sie ist, in ihrer ganzen verschwenderischen und gleichgültigen Großartigkeit, welche empört, aber vornehm ist). Daß jahrtausendelang die europäischen Denker nur dachten, um etwas zu beweisen — heute ist uns umgekehrt jeder Denker verdächtig, der „etwas beweisen will" —, daß ihnen bereits immer feststand, was als Resultat ihres strengsten Nachdenkens herauskommen sollte, etwa wie ehemals bei der asiatischen Astrologie oder wie heute noch bei der harmlosen christlich-moralischen Auslegung der nächsten persönlichen Ereignisse „zu Ehren Gottes" und „zum Heil der Seele": — diese Tyrannei, diese Willkür, diese strenge und grandiose Dummheit hat den Geist erzogen; die Sklaverei ist, wie es scheint, im gröberen und feineren Verstande das unentbehrliche Mittel auch der geistigen Zucht und Züchtung. Man mag jede Moral daraufhin ansehn: die „Natur" in ihr ist es, welche das laisser aller, die allzu große Freiheit hassen lehrt und das Bedürfnis nach beschränkten Horizonten, nach nächsten Aufgaben pflanzt, — welche die Verengerung der Perspektive, und also in gewissem Sinne die Dummheit, als eine Lebens- und Wachstums-Bedingung lehrt. „Du sollst gehorchen, irgendwem, und auf lange: sonst gehst du zugrunde und verlierst die letzte Achtung vor dir selbst" — dies scheint mir der moralische Imperativ der Natur zu sein, welcher freilich weder „kategorisch" ist, wie es der alte Kant von ihm verlangte (daher das „sonst" —), noch an den einzelnen sich wendet (was liegt ihr am einzelnen!), wohl aber an Völker, Rassen, Zeitalter, Stände, vor allem aber an das ganze Tier „Mensch", an den Menschen.

## 271.

Summa: die Herrschaft über die Leidenschaften, nicht deren Schwächung oder Ausrottung! — Je größer die Herren-Kraft des Willens ist, um soviel mehr Freiheit darf den Leidenschaften gegeben werden.

Der „große Mensch" ist groß durch den Freiheits-Spielraum seiner Begierden und durch die noch größere Macht, welche diese prachtvollen Untiere in Dienst zu nehmen weiß.

Der „gute Mensch" ist auf jeder Stufe der Zivilisation der Ungefährliche und Nützliche zugleich: eine Art Mitte; der Ausdruck im gemeinen Bewußtsein davon, vor wem man sich nicht zu fürchten hat und wen man trotzdem nicht verachten darf.

Erziehung: wesentlich das Mittel, die Ausnahme zu ruinieren zugunsten der Regel. Bildung: wesentlich das Mittel, den Geschmack gegen die Ausnahme zu richten zugunsten des Mittleren.

Erst wenn eine Kultur über einen Überschuß von Kräften zu gebieten hat, kann sie auch ein Treibhaus für den Luxus-Kultus der Ausnahme, des Versuchs, der Gefahr, der Nuance sein: — jede aristokratische Kultur tendiert dahin.

## 272.

Mein Schlußsatz ist: daß der wirkliche Mensch einen viel höheren Wert darstellt als der „wünschbare" Mensch irgendeines bisherigen Ideals; daß alle „Wünschbarkeiten" in Hinsicht auf den Menschen absurde und gefährliche Ausschweifungen waren, mit denen eine einzelne Art von Mensch ihre Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen über der Menschheit als Gesetz aufhängen möchte; daß jede zur Herrschaft gebrachte „Wünschbarkeit" solchen

Ursprungs bis jetzt den Wert des Menschen, seine Kraft, seine Zukunftsgewißheit herabgedrückt hat; daß die Armseligkeit und Winkel-Intellektualität des Menschen sich am meisten bloßstellt, auch heute noch, wenn er wünscht; daß die Fähigkeit des Menschen, Werte anzusetzen, bisher zu niedrig entwickelt war, um dem tatsächlichen, nicht bloß „wünschbaren" Werte des Menschen gerecht zu werden; daß das Ideal bis jetzt die eigentlich welt- und mensch-verleumdende Kraft, der Gifthauch über der Realität, die große Verführung zum Nichts war...

273.

Die ja-sagenden Affekte: — der Stolz, die Freude, die Gesundheit, die Liebe der Geschlechter, die Feindschaft und der Krieg, die Ehrfurcht, die schönen Gebärden, Manieren, der starke Wille, die Zucht der hohen Geistigkeit, der Wille zur Macht, die Dankbarkeit gegen Erde und Leben — alles, was reich ist und abgeben will und das Leben beschenkt und vergoldet und verewigt und vergöttlicht — die ganze Gewalt verklärender Tugenden, alles Gutheißende, Jasagende, Jatuende —.

274.

Wir Wenigen oder Vielen, die wir wieder in einer entmoralisierten Welt zu leben wagen, wir Heiden dem Glauben nach: wir sind wahrscheinlich auch die ersten, die es begreifen, was ein heidnischer Glaube ist: — sich höhere Wesen, als der Mensch ist, vorstellen müssen, aber diese jenseits von Gut und Böse; alles Höher-sein auch als Unmoralisch-sein abschätzen müssen. Wir glauben an den Olymp — und nicht an den „Gekreuzigten".

## 275.

Der Begriff „starker und schwacher Mensch" reduziert sich darauf, daß im ersten Falle viel Kraft vererbt ist — er ist eine Summe: im andern noch wenig — (— unzureichende Vererbung, Zersplitterung des Ererbten). Die Schwäche kann ein Anfangs-Phänomen sein: „noch wenig"; oder ein End-Phänomen: „nicht mehr".

Der Ansatz-Punkt ist der, wo große Kraft ist, wo Kraft auszugeben ist. Die Masse, als die Summe der Schwachen, reagiert langsam; wehrt sich gegen vieles, für das sie zu schwach ist, — von dem sie keinen Nutzen haben kann; schafft nicht, geht nicht voran.

Dies gegen die Theorie, welche das starke Individuum leugnet und meint „die Masse tut's". Es ist die Differenz wie zwischen getrennten Geschlechtern: es können vier, fünf Generationen zwischen dem Tätigen und der Masse liegen — eine chronologische Differenz.

Die Werte der Schwachen sind obenan, weil die Starken sie übernommen haben, um damit zu leiten.

## 276.

Wer darüber nachdenkt, auf welche Weise der Typus Mensch zu seiner größten Pracht und Mächtigkeit gesteigert werden kann, der wird zuallererst begreifen, daß er sich außerhalb der Moral stellen muß: denn die Moral war im wesentlichen auf das Entgegengesetzte aus, jene prachtvolle Entwicklung, wo sie im Zuge war, zu hemmen oder zu vernichten. Denn in der Tat konsumiert eine derartige Entwicklung eine solche ungeheure Quantität von Menschen in ihrem Dienst, daß eine umgekehrte Bewegung nur zu natürlich ist: die schwächeren, zarteren,

mittleren Existenzen haben nötig, Partei zu machen gegen jene Glorie von Leben und Kraft, und dazu müssen sie von sich eine neue Schätzung bekommen, vermöge deren sie das Leben in dieser höchsten Fülle verurteilen und womöglich zerstören. Eine lebensfeindliche Tendenz ist daher der Moral zu eigen, insofern sie die Typen des Lebens überwältigen will.

277.

Die Starken der Zukunft. — Was teils die Not, teils der Zufall hier und da erreicht hat, die Bedingungen zur Hervorbringung einer stärkeren Art: das können wir jetzt begreifen und wissentlich wollen: wir können die Bedingungen schaffen, unter denen eine solche Erhöhung möglich ist.

Bis jetzt hatte die „Erziehung" den Nutzen der Gesellschaft im Auge: nicht den möglichsten Nutzen der Zukunft, sondern den Nutzen der gerade bestehenden Gesellschaft. „Werkzeuge" für sie wollte man. Gesetzt, der Reichtum an Kraft wäre größer, so ließe sich ein Abzug von Kräften denken, dessen Ziel nicht dem Nutzen der Gesellschaft gälte, sondern einem zukünftigen Nutzen.

Eine solche Aufgabe wäre zu stellen, je mehr man begriffe, inwiefern die gegenwärtige Form der Gesellschaft in einer starken Verwandlung wäre, um irgendwann einmal nicht mehr um ihrer selber willen existieren zu können: sondern nur noch als Mittel in den Händen einer stärkeren Rasse.

Die zunehmende Verkleinerung des Menschen ist gerade die treibende Kraft, um an die Züchtung einer stärkeren Rasse zu denken: welche gerade ihren Überschuß darin hätte, worin die verkleinerte Spezies schwach und

schwächer würde (Wille, Verantwortlichkeit, Selbstgewißheit, Ziele-sich-setzen-können).

Die Mittel wären die, welche die Geschichte lehrt: die Isolation durch umgekehrte Erhaltungs-Interessen, als die durchschnittlichen heute sind; die Einübung in umgekehrten Wertschätzungen; die Distanz als Pathos; das freie Gewissen im heute Unterschätztesten und Verbotensten.

Die Ausgleichung des europäischen Menschen ist der große Prozeß, der nicht zu hemmen ist: man sollte ihn noch beschleunigen. Die Notwendigkeit für eine Kluftaufreißung, Distanz, Rangordnung ist damit gegeben: nicht die Notwendigkeit, jenen Prozeß zu verlangsamen.

278.

Hauptgesichtspunkt: daß man nicht die Aufgabe der höheren Spezies in der Leitung der niederen sieht (wie es z. B. Comte macht —), sondern die niedere als Basis, auf der eine höhere Spezies ihrer eigenen Aufgabe lebt, — auf der sie erst stehen kann.

Die Bedingungen, unter denen eine starke und vornehme Spezies sich erhält (in Hinsicht auf geistige Zucht), sind die umgekehrten von denen, unter welchen die „industriellen Massen", die Krämer à la Spencer stehn.

Das, was nur den stärksten und fruchtbarsten Naturen freisteht zur Ermöglichung ihrer Existenz — Muße, Abenteuer, Unglaube, Ausschweifung selbst —, das würde, wenn es den mittleren Naturen freistünde, diese notwendig zugrunde richten — und tut es auch. Hier ist die Arbeitsamkeit, die Regel, die Mäßigkeit, die feste „Überzeugung" am Platze, — kurz die „Herdentugenden": unter ihnen wird diese mittlere Art Mensch vollkommen.

## 279.

Zeitweiliges Überwiegen der sozialen Wertgefühle begreiflich und nützlich: es handelt sich um die Herstellung eines Unterbaus, auf dem endlich eine stärkere Gattung möglich wird. — Maßstab der Stärke: unter die umgekehrten Wertschätzungen leben können und sie ewig wieder wollen. Staat und Gesellschaft als Unterbau: weltwirtschaftlicher Gesichtspunkt, Erziehung als Züchtung.

## 280.

Ein großer Mensch, — ein Mensch, welchen die Natur in großem Stile aufgebaut und erfunden hat — was ist das? Erstens: er hat in seinem gesamten Tun eine lange Logik, die ihrer Länge wegen schwer überschaubar, folglich irreführend ist, eine Fähigkeit, über große Flächen seines Lebens hin seinen Willen auszuspannen und alles kleine Zeug an sich zu verachten und wegzuwerfen, seien darunter auch die schönsten, „göttlichsten" Dinge von der Welt. Zweitens: er ist kälter, härter, unbedenklicher und ohne Furcht vor der „Meinung"; es fehlen ihm die Tugenden, welche mit der „Achtung" und dem Geachtet-werden zusammenhängen, überhaupt alles, was zur „Tugend der Herde" gehört. Kann er nicht führen, so geht er allein; es kommt dann vor, daß er manches, was ihm auf dem Wege begegnet, angrunzt. Drittens: er will kein „teilnehmendes" Herz, sondern Diener, Werkzeuge; er ist, im Verkehr mit Menschen, immer darauf aus, etwas aus ihnen zu machen. Er weiß sich unmitteilbar: er findet es geschmacklos, wenn er vertraulich wird; und er ist es gewöhnlich nicht, wenn man ihn dafür hält. Wenn er nicht zu sich redet, hat er seine Maske. Er lügt lieber, als daß er die Wahrheit redet: es kostet mehr Geist

und Willen. Es ist eine Einsamkeit in ihm, als welche etwas Unerreichbares ist für Lob und Tadel, eine eigene Gerichtsbarkeit, welche keine Instanz über sich hat.

281.

Der große Mensch fühlt seine Macht über ein Volk, sein zeitweiliges Zusammenfallen mit einem Volke oder einem Jahrtausende: — diese Vergrößerung im Gefühl von sich als causa und voluntas wird mißverstanden als „Altruismus" —: es drängt ihn nach Mitteln der Mitteilung: alle großen Menschen sind erfinderisch in solchen Mitteln. Sie wollen sich hineingestalten in große Gemeinden, sie wollen Eine Form dem Vielartigen, Ungeordneten geben, es reizt sie das Chaos zu sehn.

Mißverständnis der Liebe. Es gibt eine sklavische Liebe, welche sich unterwirft und weggibt: welche idealisiert und sich täuscht, — es gibt eine göttliche Liebe, welche verachtet und liebt und das Geliebte umschafft, hinaufträgt.

Jene ungeheure Energie der Größe zu gewinnen, um, durch Züchtung und andrerseits durch Vernichtung von Millionen Mißratener, den zukünftigen Menschen zu gestalten und nicht zugrunde zu gehn an dem Leid, das man schafft und dessengleichen noch nie da war! —

282.

Ob man nicht ein Recht hat, alle großen Menschen unter die bösen zu rechnen? Im einzelnen ist es nicht rein aufzuzeigen. Oft ist ihnen ein meisterhaftes Versteckenspielen möglich gewesen, so daß sie die Gebärden und Äußerlichkeiten großer Tugenden annahmen. Oft ver-

ehrten sie die Tugenden ernsthaft und mit einer leidenschaftlichen Härte gegen sich selber, aber aus Grausamkeit, — dergleichen täuscht, aus der Ferne gesehen. Manche verstanden sich selber falsch; nicht selten fordert eine große Aufgabe große Qualitäten heraus, z. B. die Gerechtigkeit. Das Wesentliche ist: die Größten haben vielleicht auch große Tugenden, aber gerade dann noch deren Gegensätze. Ich glaube, daß aus dem Vorhandensein der Gegensätze, und aus deren Gefühle, gerade der große Mensch, der Bogen mit der großen Spannung, entsteht.

283.

Die Revolution, Verwirrung und Not der Völker ist das Geringere in meiner Betrachtung, gegen die Not der großen einzelnen in ihrer Entwicklung. Man muß sich nicht täuschen lassen: die vielen Nöte aller dieser Kleinen bilden zusammen keine Summe, außer im Gefühle von mächtigen Menschen. — An sich denken, in Augenblicken großer Gefahr: seinen Nutzen ziehn aus dem Nachteile vieler: — das kann bei einem sehr hohen Grade von Abweichung ein Zeichen großen Charakters sein, der über seine mitleidigen und gerechten Empfindungen Herr wird.

284.

Gesetzgeber der Zukunft. — Nachdem ich lange und umsonst mit dem Worte „Philosoph" einen bestimmten Begriff zu verbinden suchte — denn ich fand viele entgegengesetzte Merkmale —, erkannte ich endlich, daß es zwei unterschiedliche Arten von Philosophen gibt:

1. solche, welche irgendeinen großen Tatbestand von Wertschätzungen (logisch oder moralisch) feststellen wollen;

2. solche, welche Gesetzgeber solcher Wertschätzungen sind.

Die ersten suchen sich der vorhandenen oder vergangenen Welt zu bemächtigen, indem sie das mannigfach Geschehende durch Zeichen zusammenfassen und abkürzen: ihnen liegt daran, das bisherige Geschehen übersichtlich, überdenkbar, faßbar, handlich zu machen, — sie dienen der Aufgabe des Menschen, alle vergangenen Dinge zum Nutzen seiner Zukunft zu verwenden.

Die zweiten aber sind Befehlende; sie sagen: „So soll es sein!" Sie bestimmen erst das „Wohin" und „Wozu", den Nutzen, was Nutzen der Menschen ist; sie verfügen über die Vorarbeit der wissenschaftlichen Menschen, und alles Wissen ist ihnen nur ein Mittel zum Schaffen. Diese zweite Art von Philosophen gerät selten; und in der Tat ist ihre Lage und Gefahr ungeheuer. Wie oft haben sie sich absichtlich die Augen zugebunden, um nur den schmalen Raum nicht sehen zu müssen, der sie vom Abgrund und Absturz trennt: z. B. Plato, als er sich überredete, das „Gute", wie er es wollte, sei nicht das Gute Platos, sondern das „Gute an sich", der ewige Schatz, den nur irgendein Mensch, namens Plato, auf seinem Wege gefunden habe! In viel gröberen Formen waltet dieser selbe Wille zur Blindheit bei den Religionsstiftern: ihr „du sollst" darf durchaus ihren Ohren nicht klingen wie „ich will", — nur als dem Befehl eines Gottes wagen sie ihrer Aufgabe nachzukommen, nur als „Eingebung" ist ihre Gesetzgebung der Werte eine tragbare Bürde, unter der ihr Gewissen nicht zerbricht.

Sobald nun jene zwei Trostmittel, das Platos und das Mohammeds, dahingefallen sind und kein Denker mehr an der Hypothese eines „Gottes" oder „ewiger Werte" sein Gewissen erleichtern kann, erhebt sich der Anspruch des

Gesetzgebers neuer Werte zu einer neuen und noch nicht erreichten Furchtbarkeit. Nunmehr werden jene Auserkornen, vor denen die Ahnung einer solchen Pflicht aufzudämmern beginnt, den Versuch machen, ob sie ihr wie als ihrer größten Gefahr nicht noch „zur rechten Zeit" durch irgendeinen Seitensprung entschlüpfen möchten: zum Beispiel indem sie sich einreden, die Aufgabe sei schon gelöst, oder sie sei unlösbar, oder sie hätten keine Schultern für solche Lasten, oder sie seien schon mit andern, näheren Aufgaben überladen, oder selbst diese neue ferne Pflicht sei eine Verführung und Versuchung, eine Abführung von allen Pflichten, eine Krankheit, eine Art Wahnsinn. Manchem mag es in der Tat gelingen auszuweichen: es geht durch die ganze Geschichte hindurch die Spur solcher Ausweichenden und ihres schlechten Gewissens. Zumeist aber kam solchen Menschen des Verhängnisses jene erlösende Stunde, jene Herbst-Stunde der Reife, wo sie *mußten*, was sie nicht einmal „wollten": — und die Tat, vor der sie sich am meisten vorher gefürchtet hatten, fiel ihnen leicht und ungewollt vom Baume, als eine Tat ohne Willkür, fast als Geschenk. —

## 285.

*Der menschliche Horizont.* — Man kann die Philosophen auffassen als solche, welche die äußerste Anstrengung machen, zu *erproben*, wieweit sich der Mensch *erheben* könne, — besonders Plato: *wieweit* seine Kraft reicht. Aber sie tun es als Individuen; vielleicht war der Instinkt der Cäsaren, der Staatengründer usw. größer, welche daran denken, wieweit der Mensch getrieben werden könne in der *Entwicklung* und unter „günstigen Umständen". Aber sie begriffen nicht genug, was günstige Umstände

sind. Große Frage: wo bisher die Pflanze „Mensch" am prachtvollsten gewachsen ist. Dazu ist das vergleichende Studium der Historie nötig.

286.

Ein Faktum, ein Werk ist für jede Zeit und jede neue Art von Mensch von neuer Beredsamkeit. Die Geschichte redet immer neue Wahrheiten.

287.

Gesetzt, man denkt sich einen Philosophen als großen Erzieher, mächtig genug, um von einsamer Höhe herab lange Ketten von Geschlechtern zu sich hinaufzuziehen: so muß man ihm auch die unheimlichen Vorrechte des großen Erziehers zugestehen. Ein Erzieher sagt nie, was er selber denkt: sondern immer nur, was er im Verhältnis zum Nutzen dessen, den er erzieht, über eine Sache denkt. In dieser Verstellung darf er nicht erraten werden; es gehört zu seiner Meisterschaft, daß man an seine Ehrlichkeit glaubt. Er muß aller Mittel der Zucht und Züchtigung fähig sein: manche Naturen bringt er nur durch Peitschenschläge des Hohnes vorwärts, andere, Träge, Unschlüssige, Feige, Eitle, vielleicht mit übertreibendem Lobe. Ein solcher Erzieher ist jenseits von Gut und Böse; aber niemand darf es wissen.

288.

Nicht die Menschen „besser" machen, nicht zu ihnen auf irgendeine Art Moral reden, als ob „Moralität an sich", oder eine ideale Art Mensch überhaupt, gegeben sei: sondern Zustände schaffen, unter denen stärkere Menschen nötig sind, welche ihrerseits eine Moral

(deutlicher: eine leiblich-geistige Disziplin), welche stark macht, brauchen und folglich haben werden!

Sich nicht durch blaue Augen oder geschwellte Busen verführen lassen: die Größe der Seele hat nichts Romantisches an sich. Und leider gar nichts Liebenswürdiges!

289.

Man muß von den Kriegen her lernen: 1. den Tod in die Nähe der Interessen zu bringen, für die man kämpft — das macht uns ehrwürdig; 2. man muß lernen, viele zum Opfer bringen und seine Sache wichtig genug nehmen, um die Menschen nicht zu schonen; 3. die starre Disziplin, und im Krieg Gewalt und List sich zugestehn.

290.

Der höhere philosophische Mensch, der um sich Einsamkeit hat, nicht weil er allein sein will, sondern weil er etwas ist, das nicht seinesgleichen findet: welche Gefahren und neuen Leiden sind ihm gerade heute aufgespart, wo man den Glauben an die Rangordnung verlernt hat und folglich diese Einsamkeit nicht zu ehren und nicht zu verstehen weiß! Ehemals heiligte sich der Weise beinahe durch ein solches Beiseite-gehen für das Gewissen der Menge, — heute sieht sich der Einsiedler wie mit einer Wolke trüber Zweifel und Verdächtigungen umringt. Und nicht etwa nur von seiten der Neidischen und Erbärmlichen: er muß Verkennung, Vernachlässigung und Oberflächlichkeit noch an jedem Wohlwollen herausempfinden, das er erfährt, er kennt jene Heimtücke des beschränkten Mitleidens, welches sich selber gut und heilig fühlt, wenn es ihn, etwa durch bequemere Lagen, durch geordnetere, zuverlässigere

Gesellschaft, vor sich selber zu „retten" sucht, — ja er wird den unbewußten Zerstörungstrieb zu bewundern haben, mit dem alle Mittelmäßigen des Geistes gegen ihn tätig sind, und zwar im besten Glauben an ihr Recht dazu! Es ist für Menschen dieser unverständlichen Vereinsamung nötig, sich tüchtig und herzhaft auch in den Mantel der äußeren, der räumlichen Einsamkeit zu wickeln: das gehört zu ihrer Klugheit. Selbst List und Verkleidung werden heute not tun, damit ein solcher Mensch sich selber erhalte, sich selber *oben* erhalte, inmitten der niederziehenden gefährlichen Stromschnellen der Zeit. Jeder Versuch, es *in* der Gegenwart, *mit* der Gegenwart auszuhalten, jede Annäherung an diese Menschen und Ziele von heute muß er wie seine eigentliche Sünde abbüßen: und er mag die verborgene Weisheit seiner Natur anstaunen, welche ihn bei allen solchen Versuchen sofort durch Krankheit und schlimme Unfälle wieder zu sich selber zurückzieht.

## 291.

*Mein neuer Weg zum „Ja".* — Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Aufsuchen auch der verabscheuten und verruchten Seiten des Daseins. Aus der langen Erfahrung, welche mir eine solche Wanderung durch Eis und Wüste gab, lernte ich alles, was bisher philosophiert hat, anders ansehn: — die *verborgene* Geschichte der Philosophie, die Psychologie ihrer großen Namen kam für mich ans Licht. „Wieviel Wahrheit *erträgt*, wieviel Wahrheit *wagt* ein Geist?" — dies wurde für mich der eigentliche Wertmesser. Der Irrtum ist eine *Feigheit*... jede Errungenschaft der Erkenntnis *folgt* aus dem Mut, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich ... Eine solche *Experi-*

mental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg; ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einer Negation, beim Nein, bei einem Willen zum Nein stehenbliebe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch — bis zu einem dionysischen Jasagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl —, sie will den ewigen Kreislauf: — dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Verknotung. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn —: meine Formel dafür ist amor fati.

Hierzu gehört, die bisher verneinten Seiten des Daseins nicht nur als notwendig zu begreifen, sondern als wünschenswert: und nicht nur als wünschenswert in Hinsicht auf die bisher bejahten Seiten (etwa als deren Komplemente oder Vorbedingungen), sondern um ihrer selber willen, als der mächtigeren, fruchtbareren, wahreren Seiten des Daseins, in denen sich sein Wille deutlicher ausspricht.

Insgleichen gehört hierzu, die bisher allein bejahte Seite des Daseins abzuschätzen; zu begreifen, woher diese Wertung stammt und wie wenig sie verbindlich für eine dionysische Wertabmessung des Daseins ist: ich zog heraus und begriff, was hier eigentlich ja sagt (der Instinkt der Leidenden einmal, der Instinkt der Herde andrerseits und jener dritte, der Instinkt der meisten gegen die Ausnahmen —).

Ich erriet damit, inwiefern eine stärkere Art Mensch notwendig nach einer anderen Seite hin sich die Erhöhung und Steigerung des Menschen ausdenken müßte: höhere Wesen, jenseits von Gut und Böse, jenseits von jenen Werten, die den Ursprung aus der Sphäre des Leidens, der Herde und der meisten nicht verleugnen können, —

ich suchte nach den Ansätzen dieser umgekehrten Idealbildung in der Geschichte (die Begriffe „heidnisch", „klassisch", „vornehm" neu entdeckt und hingestellt —).

292.

Menschen, die wandelnde Gesetzgebungen sind —

293.

Ich bin dazu gedrängt, im Zeitalter des suffrage universel, d. h. wo jeder über jeden und jedes zu Gericht sitzen darf, die Rangordnung wiederherzustellen.

294.

Der Wille zur Macht. — Wie die Menschen beschaffen sein müßten, welche diese Umwertung an sich vornehmen. Die Rangordnung als Machtordnung: Krieg und Gefahr die Voraussetzung, daß ein Rang seine Bedingungen festhält. Das grandiose Vorbild: der Mensch in der Natur — das schwächste, klügste Wesen sich zum Herrn machend, die dümmeren Gewalten sich unterjochend.

295.

Über den Rang entscheidet das Quantum Macht, das du bist, der Rest ist Feigheit.

296.

Die Zeit kommt, wo der Kampf um die Erdherrschaft geführt werden wird, — er wird im Namen philosophischer Grundlehren geführt werden. Schon jetzt bilden

sich die ersten Kräftegruppen, — man übt sich ein in dem großen Prinzip der Bluts- und Rassenverwandtschaft. „Nationen" sind viel feinere Begriffe als Rassen, im Grunde eine Entdeckung der Wissenschaft, die man jetzt dem Gefühle einverleibt: Kriege sind die großen Lehrmeister solcher Begriffe und werden es sein. — Dann kommen soziale Kriege — und wieder werden Begriffe einverleibt werden! Bis endlich Begriffe nicht mehr nur Vorwände, Namen usw. für Völkerbewegungen abgeben, sondern der mächtigste Begriff sich durchsetzen muß.

Die sozialen Kriege sind namentlich Kriege gegen den Handelsgeist und Einschränkungen des nationalen Geistes. Klimatische Entscheidungen über Bevölkerungen und Rassen in Amerika. — Slawisch-germanisch-nordische Kultur! — die geringere, aber kräftigere und arbeitsamere!

297.

Die eudämonistisch-sozialen Ideale führen die Menschen zurück, — sie erzielen vielleicht eine sehr nützliche Arbeiter-Spezis, — sie erfinden den idealen Sklaven der Zukunft, die niedere Kaste, die nicht fehlen darf!

298.

Einsamkeit für eine Zeit notwendig, damit das Wesen ganz und durchdrungen werde — ausgeheilt und hart.

Neue Form der Gemeinschaft: sich kriegerisch behauptend. Sonst wird der Geist matt. Keine „Gärten" und bloßes „Ausweichen vor den Massen". Krieg (aber ohne Pulver!) zwischen verschiedenen Gedanken und deren Herren!

Neuer Adel, durch Züchtung. Die Gründungs-Feste von Familien.

Der Tag neu eingeteilt; die körperlichen Übungen für alle Lebensalter. Der Wettkampf als Prinzip.

Die Geschlechtsliebe als der Wettkampf um das Prinzip im Werdenden, Kommenden. — Das „Herrschen" wird gelehrt, geübt, die Härte ebenso wie die Milde. Sobald ein Zustand meisterlich gekonnt wird, muß ein neuer erstrebt werden.

Sich durch die Bösen belehren lassen und auch ihnen Gelegenheit geben zu Wettkämpfen. Die Entartenden zu benutzen. — Das soll das Recht der Strafe sein, daß der Frevler benutzt werden darf, als Experimentobjekt (zu neuer Ernährung): dies ist die Weihe der Strafe, daß hier zum höchsten Nutzen der Kommenden einer verbraucht wird.

Wir schonen unsere neue Gemeinde, weil sie die Brücke zu unserem Ideal der Zukunft ist. Und für sie arbeiten wir und lassen die Anderen arbeiten.

299.

Jene gesetzgeberischen und tyrannischen Geister, welche imstande sind, einen Begriff *festzusetzen*, *festzuhalten*, Menschen mit dieser geistigen Willenskraft, welche das Flüssigste, den Geist, für lange Zeit zu versteinern und beinahe zu verewigen wissen, sind befehlende Menschen im höchsten Sinne: sie sagen „Ich will Das und Das gesehen wissen! Ich will es genau so! Ich will es *dazu* und *nur dazu*!" Diese Art gesetzgeberischer Menschen hat notwendig zu allen Zeiten den stärksten Einfluß ausgeübt: ihnen verdankt man alle typischen Ausgestaltungen des Menschen: sie sind die Bildner — und der Rest (die Allermeisten in diesem Falle) sind gegen sie gehalten nur Ton.

300.

Meine Aufgabe: die Menschheit zu Entschlüssen zu drängen, die über alle Zukunft entscheiden! Höchste Geduld, Vorsicht! Den Typus solcher Menschen zeigen, welche sich diese Aufgabe stellen dürfen!

301.

Ringkampf um die Verwendung der Macht, welche die Menschheit repräsentiert! Zarathustra ruft zu diesem Ringkampfe auf.

## 7.

## Die ewige Wiederkunft

302.

Das größte Schwergewicht. — Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: „Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große deines Lebens muß dir wiederkommen, und alles in derselben Reihe und Folge — und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht — und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!" — Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du ein-

mal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: „du bist ein Gott, und nie hörte ich Göttlicheres!“ Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei allem und jedem: „willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?“ würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müßtest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach nichts mehr zu verlangen als nach dieser letzten ewigen Betätigung und Besiegelung? —

303.

Wer Du auch sein magst, geliebter Fremdling, dem ich hier zum erstenmal begegne: nimm diese frohe Stunde wahr und die Stille um uns und über uns und lasse Dir von einem Gedanken erzählen, der vor mir aufgegangen ist gleich einem Gestirn und der zu Dir und zu jedermann hinunterleuchten möchte, wie es die Art des Lichtes ist.

304.

Die Welt der Kräfte erleidet keine Verminderung: denn sonst wäre sie in der unendlichen Zeit schwach geworden und zugrunde gegangen. Die Welt der Kräfte erleidet keinen Stillstand: denn sonst wäre er erreicht worden, und die Uhr des Daseins stünde still. Die Welt der Kräfte kommt also nie in ein Gleichgewicht, sie hat nie einen Augenblick der Ruhe, ihre Kraft und ihre Bewegung sind gleich groß für jede Zeit. Welchen Zustand diese Welt auch nur erreichen kann, sie muß ihn erreicht haben, und nicht einmal, sondern unzählige Male. So diesen Augenblick: er war schon einmal da und viele Male und

wird ebenso wiederkehren, alle Kräfte genau so verteilt wie jetzt: und ebenso steht es mit dem Augenblick, der diesen gebar, und mit dem, welcher das Kind des jetzigen ist. Mensch! Dein ganzes Leben wird wie eine Sanduhr immer wieder umgedreht werden und immer wieder auslaufen, — eine große Minute Zeit dazwischen, bis alle Bedingungen, aus denen du geworden bist, im Kreislaufe der Welt, wieder zusammenkommen. Und dann findest du jeden Schmerz und jede Lust und jeden Freund und Feind und jede Hoffnung und jeden Irrtum und jeden Grashalm und jeden Sonnenblick wieder, den ganzen Zusammenhang aller Dinge. Dieser Ring, in dem du ein Korn bist, glänzt immer wieder. Und in jedem Ring des Menschen-Daseins überhaupt gibt es immer eine Stunde, wo erst einem, dann vielen, dann allen der mächtige Gedanke auftaucht, der von der ewigen Wiederkunft aller Dinge: — es ist jedesmal für die Menschheit die Stunde des Mittags.

305.

Um den Gedanken der Wiederkunft zu ertragen, ist nötig: Freiheit von der Moral; — neue Mittel gegen die Tatsache des Schmerzes (Schmerz begreifen als Werkzeug, als Vater der Lust; es gibt kein summierendes Bewußtsein der Unlust); — der Genuß an aller Art Ungewißheit, Versuchhaftigkeit, als Gegengewicht gegen jenen extremen Fatalismus; — Beseitigung des Notwendigkeitsbegriffs; — Beseitigung des „Willens"; — Beseitigung der „Erkenntnis an sich".

Größte Erhöhung des Kraft-Bewußtseins des Menschen, als dessen, der den Übermenschen schafft.

Hätte die Welt ein Ziel, so müßte es erreicht sein. Gäbe es für sie einen unbeabsichtigten Endzustand, so müßte er ebenfalls erreicht sein. Wäre sie überhaupt eines Verharrens und Starrwerdens, eines „Seins" fähig, hätte sie in allem ihrem Werden nur Einen Augenblick diese Fähigkeit des „Seins", so wäre es wiederum mit allem Werden längst zu Ende, also auch mit allem Denken, mit allem „Geiste". Die Tatsache des „Geistes" als eines Werdens beweist, daß die Welt kein Ziel, keinen Endzustand hat und des Seins unfähig ist. — Die alte Gewohnheit aber, bei allem Geschehen an Ziele und bei der Welt an einen lenkenden und schöpferischen Gott zu denken, ist so mächtig, daß der Denker Mühe hat, sich selber die Zielloſigkeit der Welt nicht wieder als Absicht zu denken. Auf diesen Einfall — daß also die Welt absichtlich einem Ziele ausweiche und sogar das Hineingeraten in einen Kreislauf künstlich zu verhüten wisse — müssen alle Die verfallen, welche der Welt das Vermögen zur ewigen Neuheit aufdekretieren möchten, das heißt einer endlichen, bestimmten, unveränderlich gleich-großen Kraft, wie es die „Welt" ist, die Wunder-Fähigkeit zur unendlichen Neugestaltung ihrer Formen und Lagen. Die Welt, wenn auch kein Gott mehr, soll doch der göttlichen Schöpferkraft, der unendlichen Verwandlungs-Kraft fähig sein; sie soll es sich willkürlich verwehren, in eine ihrer alten Formen zurückzugeraten; sie soll nicht nur die Absicht, sondern auch die Mittel haben, sich selber vor jeder Wiederholung zu bewahren; sie soll somit in jedem Augenblick jede ihrer Bewegungen auf die Vermeidung von Zielen, Endzuständen, Wiederholungen hin kontrollieren — und was alles die Folgen einer solchen

unverzeihlich-verrückten Denk- und Wunschweise sein mögen. Das ist immer noch die alte religiöse Denk- und Wunschweise, eine Art Sehnsucht, zu glauben, daß irgendworin doch die Welt dem alten geliebten, unendlichen, unbegrenzt-schöpferischen Gotte gleich sei — daß irgendworin doch „der alte Gott noch lebe" —, jene Sehnsucht Spinozas, die sich in dem Worte „deus sive natura" (er empfand sogar „natura sive deus" —) ausdrückt. Welches ist denn aber der Satz und Glaube, mit welchem sich die entscheidende Wendung, das jetzt erreichte Übergewicht des wissenschaftlichen Geistes über den religiösen, götter-erdichtenden Geist, am bestimmtesten formuliert? Heißt er nicht: die Welt, als Kraft, darf nicht unbegrenzt gedacht werden, denn sie kann nicht so gedacht werden, — wir verbieten uns den Begriff einer unendlichen Kraft als mit dem Begriff „Kraft" unverträglich. Also — fehlt der Welt auch das Vermögen zur ewigen Neuheit.

307.

Der Satz vom Bestehen der Energie fordert die ewige Wiederkehr.

308.

Daß eine Gleichgewichts-Lage nie erreicht ist, beweist, daß sie nicht möglich ist. Aber in einem unbestimmten Raum müßte sie erreicht sein. Ebenfalls in einem kugelförmigen Raum. Die Gestalt des Raumes muß die Ursache der ewigen Bewegung sein, und zuletzt aller „Unvollkommenheit".

Daß „Kraft" und „Ruhe", „Sich-gleich-bleiben" sich widerstreiten. Das Maß der Kraft (als Größe) als fest, ihr Wesen aber flüssig.

„Zeitlos" abzuweisen. In einem bestimmten Augenblick der Kraft ist die absolute Bedingtheit einer neuen Verteilung aller ihrer Kräfte gegeben: sie kann nicht stillstehn. „Veränderung" gehört ins Wesen hinein, also auch die Zeitlichkeit: womit aber nur die Notwendigkeit der Veränderung noch einmal begrifflich gesetzt wird.

309.

„Aber wenn alles notwendig ist, was kann ich über meine Handlungen verfügen?" Der Gedanke und Glaube ist ein Schwergewicht, welches neben allen anderen Gewichten auf dich drückt und mehr als sie. Du sagst, daß Nahrung, Ort, Luft, Gesellschaft dich wandeln und bestimmen? Nun, deine Meinungen tun es noch mehr, denn diese bestimmen dich zu dieser Nahrung, Ort, Luft, Gesellschaft. — Wenn du dir den Gedanken der Gedanken einverleibst, so wird er dich verwandeln. Die Frage bei allem, was du tun willst: „ist es so, daß ich es unzählige Male tun will?" ist das größte Schwergewicht.

310.

Der mächtigste Gedanke verbraucht viel Kraft, die früher anderen Zielen zu Gebote stand, so wirkt er umbildend, er schafft neue Bewegungsgesetze der Kraft, aber keine neue Kraft. Darin beruht aber die Möglichkeit, die einzelnen Menschen in ihren Affekten neu zu bestimmen und zu ordnen.

311.

Von dem Augenblick an, wo dieser Gedanke da ist, verändert sich alle Farbe, und es gibt eine andere Geschichte.

312.

Die zukünftige Geschichte: immer mehr wird dieser Gedanke siegen, — und die nicht daran Glaubenden müssen ihrer Natur nach endlich aussterben!

Nur wer sein Dasein für ewig wiederholungsfähig hält, bleibt übrig: unter solchen aber ist ein Zustand möglich, an den noch kein Utopist gereicht hat!

313.

Ihr meint, ihr hättet lange Ruhe bis zur Wiedergeburt, — aber täuscht euch nicht! Zwischen dem letzten Augenblick des Bewußtseins und dem ersten Schein des neuen Lebens liegt „keine Zeit", — es ist schnell wie ein Blitzschlag vorbei, wenn es auch lebende Geschöpfe nach Jahrbillionen messen und nicht einmal messen könnten. Zeitlosigkeit und Sukzession vertragen sich miteinander, sobald der Intellekt weg ist!

314.

Du fühlst, daß du Abschied nehmen mußt, bald vielleicht — und die Abendröte dieses Gefühles leuchtet in dein Glück hinein. Achte auf diese Zeugnisse: es bedeutet, daß du das Leben und dich selber liebst, und zwar das Leben, so wie es bisher dich getroffen und dich gestaltet hat, — und daß du nach Verewigung desselben trachtest. — Non alia sed haec vita sempiterna!

Wisse aber auch! — daß die Vergänglichkeit ihr kurzes Lied immer wieder singt, und daß man im Hören der ersten Strophe vor Sehnsucht fast stirbt, beim Gedanken, es möchte für immer vorbei sein.

315.

Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben! Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dies Leben als flüchtiges verachteten und nach einem unbestimmten anderen Leben hinblicken lehrten. —

316.

Nicht nach fernen, unbekannten Seligkeiten und Segnungen und Begnadigungen ausschauen, sondern so leben, daß wir nochmals leben wollen und in Ewigkeit so leben wollen! — Unsere Aufgabe tritt in jedem Augenblick an uns heran.

317.

Haupttendenzen: 1. die Liebe zum Leben, zum eigenen Leben auf alle Weise pflanzen! Was auch jeder Einzelne dafür erdenkt, das wird der Andere gelten lassen und eine neue große Toleranz dafür sich aneignen müssen: so sehr es oft wider seinen Geschmack geht, wenn der Einzelne wirklich die Freude am eigenen Leben mehrt!

2. Eins sein in der Feindschaft gegen alles und alle, die den Wert des Lebens zu verdächtigen suchen: gegen die Finsterlinge und Unzufriedenen und Murrköpfe. Diesen die Fortpflanzung verwehren! Aber unsere Feindschaft muß selber ein Mittel zu unserer Freude werden! Also lachen, spotten, ohne Verbitterung vernichten! Dies ist unser Todkampf.

Dies Leben — dein ewiges Leben!

318.

Diese Lehre ist mild gegen die, welche nicht an sie glauben, sie hat keine Höllen und Drohungen. Wer nicht glaubt, hat ein flüchtiges Leben in seinem Bewußtsein.

319.

Es wäre entsetzlich, wenn wir noch an die Sünde glaubten: sondern, was wir auch tun werden, in unzähliger Wiederholung, es ist unschuldig. Wenn der Gedanke der ewigen Wiederkunft aller Dinge dich nicht überwältigt, so ist es keine Schuld: und es ist kein Verdienst, wenn er es tut. — Von allen unseren Vorfahren denken wir milder, als sie selber dachten, wir trauern über ihre einverleibten Irrtümer, nicht über ihr Böses.

320.

Hüten wir uns, eine solche Lehre wie eine plötzliche Religion zu lehren! Sie muß langsam einsickern, ganze Geschlechter müssen an ihr bauen und fruchtbar werden, — damit sie ein großer Baum werde, der alle noch kommende Menschheit überschatte. Was sind die paar Jahrtausende, in denen sich das Christentum erhalten hat! Für den mächtigsten Gedanken bedarf es vieler Jahrtausende, — lange, lange muß er klein und ohnmächtig sein!

321.

Seid ihr nun vorbereitet? Ihr müßt jeden Grad von Skepsis durchlebt haben und mit Wollust in eiskalten Strömen gebadet haben, — sonst habt ihr kein Recht auf diese Gedanken; ich will mich gegen die Leichtgläubigen und Schwärmerischen wohl wehren! Ich will meinen Gedanken im voraus verteidigen! Er soll die Religion der freiesten, heitersten und erhabensten Seelen sein — ein lieblicher Wiesengrund zwischen vergoldetem Eise und reinem Himmel!

322.

Ich lehre euch die Erlösung vom ewigen Flusse: der Fluß fließt immer wieder in sich zurück, und immer wieder steigt ihr in den gleichen Fluß, als die gleichen.

323.

Wenn nur ein Augenblick der Welt wiederkehrte, — sagte der Blitz — so müßten alle wiederkehren.

324.

Wer ein einziges Erlebnis wiederhaben will, muß alle sich wieder wünschen.

325.

— Und ob ich von jetzt an rückwärts zähle oder vorwärts: ich halte den Streifen der Unendlichkeit in der Hand und — —

Die Toren sagen: „aber da wäre ja eine Unendlichkeit schon vollendet": doch man soll reinlich sein im Scheiden der Worte und nicht einmal Anfang nennen, was man das andere Mal Ende nennt.

326.

Die Lehre der Wiederkunft wird zuerst das Gesindel anlächeln, das kalt und ohne viel innere Not ist. Der gemeinste Lebenstrieb gibt zuerst seine Zustimmung. Eine große Wahrheit gewinnt sich zuallerletzt die höchsten Menschen: dies ist das Leiden der Wahrhaften.

327.

Unsterblich ist der Augenblick, wo ich die Wiederkunft zeugte. Um dieses Augenblicks willen ertrage ich die Wiederkunft.

328.

## Aus „Zarathustra“

### Vom Gesicht und Rätsel

1.

Düster ging ich jüngst durch leichenfarbne Dämmerung, — düster und hart, mit gepreßten Lippen. Nicht nur Eine Sonne war mir untergegangen.

Ein Pfad, der trotzig durch Geröll stieg, ein boshafter, einsamer, dem nicht Kraut, nicht Strauch mehr zusprach: ein Berg-Pfad knirschte unter dem Trotz meines Fußes.

Stumm über höhnischem Geklirr von Kieseln schreitend, den Stein zertretend, der ihn gleiten ließ: also zwang mein Fuß sich aufwärts.

Aufwärts: — dem Geiste zum Trotz, der ihn abwärts zog, abgrundwärts zog, dem Geiste der Schwere, meinem Teufel und Erzfeinde.

Aufwärts: — obwohl er auf mir saß, halb Zwerg, halb Maulwurf; lahm, lähmend; Blei durch mein Ohr, Blei-tropfen-Gedanken in mein Hirn träufelnd.

„O Zarathustra, raunte er höhnisch Silb' um Silbe, du Stein der Weisheit! Du warfst dich hoch, aber jeder geworfene Stein muß — fallen!

O Zarathustra, du Stein der Weisheit, du Schleuder-stein, du Stern-Zertrümmerer! Dich selber warfst du so hoch, — aber jeder geworfene Stein — muß fallen!

Verurteilt zu dir selber und zur eignen Steinigung: o Zarathustra, weit warfst du ja den Stein, — aber auf dich wird er zurückfallen!“

Drauf schwieg der Zwerg; und das währte lange. Sein Schweigen aber drückte mich; und solchermaßen zu Zwein ist man wahrlich einsamer als zu Einem!

Ich stieg, ich stieg, ich träumte, ich dachte, — aber

alles drückte mich. Einem Kranken glich ich, den seine schlimme Marter müde macht, und den wieder ein schlimmerer Traum aus dem Einschlafen weckt. —

Aber es gibt etwas in mir, das ich Mut heiße: das schlug bisher mir jeden Unmut tot. Dieser Mut hieß mich endlich stille stehn und sprechen: „Zwerg! Du! Oder ich!" —

Mut nämlich ist der beste Totschläger, — Mut, welcher angreift; denn in jedem Angriffe ist klingendes Spiel. Der Mensch aber ist das mutigste Tier: damit überwand er jedes Tier. Mit klingendem Spiele überwand er noch jeden Schmerz; Menschen-Schmerz aber ist der tiefste Schmerz.

Der Mut schlägt auch den Schwindel tot an Abgründen: und wo stünde der Mensch nicht an Abgründen! Ist Sehen nicht selber — Abgründe sehen?

Mut ist der beste Totschläger; der Mut schlägt auch das Mitleiden tot. Mitleiden aber ist der tiefste Abgrund: so tief der Mensch in das Leben sieht, so tief sieht er auch in das Leiden.

Mut aber ist der beste Totschläger, Mut, der angreift: der schlägt noch den Tod tot, denn er spricht: „War das das Leben? Wohlan! Noch einmal!"

In solchem Spruche aber ist viel klingendes Spiel. Wer Ohren hat, der höre. —

## 2.

„Halt! Zwerg! sprach ich. Ich! Oder du! Ich aber bin der Stärkere von uns beiden —: du kennst meinen abgründlichen Gedanken nicht! Den — könntest du nicht tragen!" —

Da geschah, was mich leichter machte: denn der Zwerg sprang mir von der Schulter, der Neugierige! Und er

hockte sich auf einen Stein vor mich hin. Es war aber gerade da ein Torweg, wo wir hielten.

„Siehe diesen Torweg! Zwerg! sprach ich weiter: der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die ging noch niemand zu Ende.

Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus — das ist eine andre Ewigkeit.

Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stoßen sich gerade vor den Kopf: — und hier, an diesem Torwege, ist es, wo sie zusammenkommen. Der Name des Torwegs steht oben geschrieben: „Augenblick".

Aber wer einen von ihnen weiter ginge — und immer weiter und immer ferner: glaubst du, Zwerg, daß diese Wege sich ewig widersprechen?" —

„Alles Gerade lügt, murmelte verächtlich der Zwerg. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis."

„Du Geist der Schwere! sprach ich zürnend, mache dir es nicht zu leicht! Oder ich lasse dich hocken, wo du hockst, Lahmfuß, — und ich trug dich hoch!

Siehe, sprach ich weiter, diesen Augenblick! Von diesem Torwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse rückwärts: hinter uns liegt eine Ewigkeit.

Muß nicht, was laufen kann von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muß nicht, was geschehen kann von allen Dingen, schon einmal geschehn, getan, vorübergelaufen sein?

Und wenn alles schon dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muß auch dieser Torweg nicht schon — dagewesen sein?

Und sind nicht solchermaßen fest alle Dinge verknotet, daß dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht? Also — — sich selber noch?

Denn, was laufen kann von allen Dingen: auch in dieser langen Gasse hinaus — muß es einmal noch laufen! —

Und diese langsame Spinne, die im Mondscheine kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Torwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd, — müssen wir nicht alle schon dagewesen sein?

— und wiederkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse — müssen wir nicht ewig wiederkommen? —"

Also redete ich, und immer leiser: denn ich fürchtete mich vor meinen eignen Gedanken und Hintergedanken. Da, plötzlich, hörte ich einen Hund nahe heulen.

Hörte ich jemals einen Hund so heulen? Mein Gedanke lief zurück. Ja! Als ich Kind war, in fernster Kindheit: — da hörte ich einen Hund so heulen. Und sah ihn auch, gesträubt, den Kopf nach oben, zitternd, in stillster Mitternacht, wo auch Hunde an Gespenster glauben:

— also daß es mich erbarmte. Eben nämlich ging der volle Mond, todschweigsam, über das Haus, eben stand er still, eine runde Glut, — still auf flachem Dache, gleich als auf fremdem Eigentume: —

darob entsetzte sich damals der Hund: denn Hunde glauben an Diebe und Gespenster. Und als ich wieder so heulen hörte, da erbarmte es mich abermals.

Wohin war jetzt Zwerg? Und Torweg? Und Spinne? Und alles Flüstern? Träumte ich denn? Wachte ich auf? Zwischen wilden Klippen stand ich mit einem Male, allein, öde, im ödesten Mondscheine.

Aber da lag ein Mensch! Und da! Der Hund, springend, gesträubt, winselnd, — jetzt sah er mich kommen — da heulte er wieder, da schrie er: — hörte ich je einen Hund so Hilfe schrein?

Und, wahrlich, was ich sah, dergleichen sah ich nie. Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hing.

Sah ich je so viel Ekel und bleiches Grauen auf einem Antlitze? Er hatte wohl geschlafen? Da kroch ihm die Schlange in den Schlund — da biß sie sich fest.

Meine Hand riß die Schlange und riß: — umsonst! sie riß die Schlange nicht aus dem Schlunde. Da schrie es aus mir: „Beiß zu! Beiß zu!

Den Kopf ab! Beiß zu!“ — so schrie es aus mir, mein Grauen, mein Haß, mein Ekel, mein Erbarmen, all mein Gutes und Schlimmes schrie mit Einem Schrei aus mir. —

Ihr Kühnen um mich! Ihr Sucher, Versucher, und wer von euch mit listigen Segeln sich in unerforschte Meere einschiffte! Ihr Rätsel-Frohen!

So ratet mir doch das Rätsel, das ich damals schaute, so deutet mir doch das Gesicht des Einsamsten!

Denn ein Gesicht war's und ein Vorhersehn: — was sah ich damals im Gleichnisse? Und wer ist, der einst noch kommen muß?

Wer ist der Hirt, dem also die Schlange in den Schlund kroch? Wer ist der Mensch, dem also alles Schwerste, Schwärzeste in den Schlund kriechen wird?

— Der Hirt aber biß, wie mein Schrei ihm riet; er biß mit gutem Bisse! Weit weg spie er den Kopf der Schlange —: und sprang empor. —

Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, — ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher lachte! Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie er lachte!

O meine Brüder, ich hörte ein Lachen, das keines Menschen Lachen war, — — und nun frißt ein Durst an mir, eine Sehnsucht, die nimmer stille wird.

Meine Sehnsucht nach diesem Lachen frißt an mir: o wie ertrage ich noch zu leben! Und wie ertrüge ich's, jetzt zu sterben! —

Also sprach Zarathustra.

## 329.

## Der Genesende.

### 1.

Eines Morgens, nicht lange nach seiner Rückkehr zur Höhle, sprang Zarathustra von seinem Lager auf wie ein Toller, schrie mit furchtbarer Stimme und gebärdete sich, als ob noch einer auf dem Lager läge, der nicht davon aufstehn wolle; und also tönte Zarathustras Stimme, daß seine Tiere erschreckt hinzukamen, und daß aus allen Höhlen und Schlupfwinkeln, die Zarathustras Höhle benachbart waren, alles Getier davonhuschte, — fliegend, flatternd, kriechend, springend, wie ihm nur die Art von Fuß und Flügel gegeben war. Zarathustra aber redete diese Worte:

Herauf, abgründlicher Gedanke, aus meiner Tiefe! Ich bin dein Hahn und Morgengrauen, verschlafener Wurm: auf! auf! Meine Stimme soll dich schon wach krähen!

Knüpfe die Fessel deiner Ohren los: horche! Denn ich will dich hören! Auf! Auf! Hier ist Donners genug, daß auch Gräber horchen lernen!

Und wische den Schlaf und alles Blöde, Blinde aus deinen Augen! Höre mich auch mit deinen Augen: meine Stimme ist ein Heilmittel noch für Blindgeborne.

Und bist du erst wach, sollst du mir ewig wach bleiben. Nicht ist das meine Art, Urgroßmütter aus dem Schlafe wecken, daß ich sie heiße — weiterschlafen!

Du regst dich, dehnst dich, röchelst? Auf! Auf! Nicht röcheln — reden sollst du mir! Zarathustra ruft dich, der Gottlose!

Ich, Zarathustra, der Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens, der Fürsprecher des Kreises — dich rufe ich, meinen abgründlichsten Gedanken!

Heil mir! Du kommst, — ich höre dich! Mein Abgrund redet, meine letzte Tiefe habe ich ans Licht gestülpt!

Heil mir! Heran! Gib die Hand — — ha! laß! Haha! — — Ekel, Ekel, Ekel — — — wehe mir!

2.

Kaum aber hatte Zarathustra diese Worte gesprochen, da stürzte er nieder gleich einem Toten und blieb lange wie ein Toter. Als er aber wieder zu sich kam, da war er bleich und zitterte und blieb liegen und wollte lange nicht essen noch trinken. Solches Wesen dauerte an ihm sieben Tage; seine Tiere verließen ihn aber nicht bei Tag und Nacht, es sei denn, daß der Adler ausflog, Speise zu holen. Und was er holte und zusammenraubte, das legte er auf Zarathustras Lager: also daß Zarathustra endlich unter gelben und roten Beeren, Trauben, Rosenäpfeln, wohlriechendem Krautwerke und Pinienzapfen lag. Zu seinen Füßen aber waren zwei Lämmer gebreitet, welche der Adler mit Mühe ihren Hirten abgeraubt hatte.

Endlich, nach sieben Tagen, richtete sich Zarathustra auf seinem Lager auf, nahm einen Rosenapfel in die Hand, roch daran und fand seinen Geruch lieblich. Da glaubten seine Tiere, die Zeit sei gekommen, mit ihm zu reden.

„O Zarathustra, sagten sie, nun liegst du schon sieben Tage so, mit schweren Augen: willst du dich nicht endlich wieder auf deine Füße stellen?

Tritt hinaus aus deiner Höhle: die Welt wartet dein wie ein Garten. Der Wind spielt mit schweren Wohlgerüchen, die zu dir wollen; und alle Bäche möchten dir nachlaufen.

Alle Dinge sehnen sich nach dir, dieweil du sieben Tage allein bliebst, — tritt hinaus aus deiner Höhle! Alle Dinge wollen deine Ärzte sein!

Kam wohl eine neue Erkenntnis zu dir, eine saure, schwere? Gleich angesäuertem Teige lagst du, deine Seele ging auf und schwoll über alle ihre Ränder. —"

— O meine Tiere, antwortete Zarathustra, schwätzt also weiter und laßt mich zuhören! Es erquickt mich so, daß ihr schwätzt: wo geschwätzt wird, da liegt mir schon die Welt wie ein Garten.

Wie lieblich ist es, daß Worte und Töne da sind: sind nicht Worte und Töne Regenbögen und Scheinbrücken zwischen Ewig-Geschiedenem?

Zu jeder Seele gehört eine andre Welt; für jede Seele ist jede andre Seele eine Hinterwelt.

Zwischen dem Ähnlichsten gerade lügt der Schein am schönsten; denn die kleinste Kluft ist am schwersten zu überbrücken.

Für mich — wie gäbe es ein Außer-mir? Es gibt kein Außen! Aber das vergessen wir bei allen Tönen; wie lieblich ist es, daß wir vergessen!

Sind nicht den Dingen Namen und Töne geschenkt, daß der Mensch sich an den Dingen erquicke? Es ist eine schöne Narretei, das Sprechen: damit tanzt der Mensch über alle Dinge.

Wie lieblich ist alles Reden und alle Lüge der Töne! Mit Tönen tanzt unsre Liebe auf bunten Regenbögen. —

— „O Zarathustra, sagten darauf die Tiere, solchen, die denken wie wir, tanzen alle Dinge selber: das kommt und

reicht sich die Hand und lacht und flieht — und kommt zurück.

Alles geht, alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, alles blüht wieder auf; ewig läuft das Jahr des Seins.

Alles bricht, alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, alles grüßt sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins.

In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit." —

— O ihr Schalksnarren und Drehorgeln! antwortete Zarathustra und lächelte wieder, wie gut wißt ihr, was sich in sieben Tagen erfüllen mußte: —

— und wie jenes Untier mir in den Schlund kroch und mich würgte! Aber ich biß ihm den Kopf ab und spie ihn weg von mir.

Und ihr, — ihr machtet schon ein Leierlied daraus? Nun aber liege ich da, müde noch von diesem Beißen und Wegspein, krank noch von der eigenen Erlösung.

Und ihr schautet dem allen zu? O meine Tiere, seid auch ihr grausam? Habt ihr meinem großen Schmerze zuschaun wollen, wie Menschen tun? Der Mensch nämlich ist das grausamste Tier.

Bei Trauerspielen, Stierkämpfen und Kreuzigungen ist es ihm bisher am wohlsten geworden auf Erden; und als er sich die Hölle erfand, siehe, da war das sein Himmel auf Erden.

Wenn der große Mensch schreit —: flugs läuft der kleine hinzu; und die Zunge hängt ihm aus dem Halse vor Lüsternheit. Er aber heißt es sein „Mitleiden".

Der kleine Mensch, sonderlich der Dichter — wie eifrig

klagt er das Leben in Worten an! Hört hin, aber überhört mir die Lust nicht, die in allem Anklagen ist!

Solche Ankläger des Lebens: die überwindet das Leben mit einem Augenblinzeln. „Du liebst mich? sagt die Freche; warte noch ein wenig, noch habe ich für dich nicht Zeit."

Der Mensch ist gegen sich selber das grausamste Tier; und bei allem, was sich „Sünder" und „Kreuzträger" und „Büßer" heißt, überhört mir die Wollust nicht, die in diesem Klagen und Anklagen ist!

Und ich selber — will ich damit des Menschen Ankläger sein? Ach, meine Tiere, das allein lernte ich bisher, daß dem Menschen sein Böseste nötig ist zu seinem Besten, —

— daß alles Böseste seine beste Kraft ist und der härteste Stein dem höchsten Schaffenden; und daß der Mensch besser und böser werden muß: —

Nicht an dies Marterholz war ich geheftet, daß ich weiß: der Mensch ist böse, — sondern ich schrie, wie noch niemand geschrien hat:

„Ach, daß sein Böseste so gar klein ist! Ach, daß sein Bestes so gar klein ist!"

Der große Überdruß am Menschen, — der würgte mich und war mir in den Schlund gekrochen: und was der Wahrsager wahrsagte: „Alles ist gleich, es lohnt sich nichts, Wissen würgt."

Eine lange Dämmerung hinkte vor mir her, eine todesmüde, todestrunkene Traurigkeit, welche mit gähnendem Munde redete.

„Ewig kehrt er wieder, der Mensch, des du müde bist, der kleine Mensch" — so gähnte meine Traurigkeit und schleppte den Fuß und konnte nicht einschlafen.

Zur Höhle wandelte sich mir die Menschenerde, ihre

Brust sank hinein, alles Lebendige ward mir Menschenmoder und Knochen und morsche Vergangenheit.

Mein Seufzen saß auf allen Menschengräbern und konnte nicht mehr aufstehn; mein Seufzen und Fragen unkte und würgte und nagte und klagte bei Tag und Nacht:

— „ach, der Mensch kehrt ewig wieder! Der kleine Mensch kehrt ewig wieder!"

Nackt hatte ich einst beide gesehn, den größten Menschen und den kleinsten Menschen: allzuähnlich einander, — allzumenschlich auch den Größten noch!

Allzuklein der Größte! — das war mein Überdruß am Menschen! Und ewige Wiederkunft auch des Kleinsten! — das war mein Überdruß an allem Dasein!

Ach, Ekel! Ekel! Ekel! — — Also sprach Zarathustra und seufzte und schauderte; denn er erinnerte sich seiner Krankheit. Da ließen ihn aber seine Tiere nicht weiter reden.

„Sprich nicht weiter, du Genesender! — so antworteten ihm seine Tiere, sondern geh hinaus, wo die Welt auf dich wartet gleich einem Garten.

Geh hinaus zu den Rosen und Bienen und Taubenschwärmen! Sonderlich aber zu den Singe-Vögeln: daß du ihnen das Singen ablernst!

Singen nämlich ist für Genesende; der Gesunde mag reden. Und wenn auch der Gesunde Lieder will, will er andre Lieder doch, als der Genesende."

— „O ihr Schalksnarren und Drehorgeln, so schweigt doch! — antwortete Zarathustra und lächelte über seine Tiere. Wie gut ihr wißt, welchen Trost ich mir selber in sieben Tagen erfand!

Daß ich wieder singen müsse, — den Trost erfand ich mir und diese Genesung: wollt ihr auch daraus gleich wieder ein Leierlied machen?"

— „Sprich nicht weiter, antworteten ihm abermals seine Tiere; lieber noch, du Genesender, mache dir erst eine Leier zurecht, eine neue Leier!

Denn siehe doch, o Zarathustra! Zu deinen neuen Liedern bedarf es neuer Leiern.

Singe und brause über, o Zarathustra, heile mit neuen Liedern deine Seele: daß du dein großes Schicksal tragest, das noch keines Menschen Schicksal war!

Denn die Tiere wissen es wohl, o Zarathustra, wer du bist und werden mußt: siehe, du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft —, das ist nun dein Schicksal!

Daß du als der Erste diese Lehre lehren mußt, — wie sollte dies große Schicksal nicht auch deine größte Gefahr und Krankheit sein!

Siehe, wir wissen, was du lehrst: daß alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und daß wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns.

Du lehrst, daß es ein großes Jahr des Werdens gibt, ein Ungeheuer von großem Jahre: das muß sich, einer Sanduhr gleich, immer wieder von neuem umdrehn, damit es von neuem ablaufe und auslaufe: —

— so daß alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Größten und auch im Kleinsten, so daß wir selber in jedem großen Jahre uns selber gleich sind, im Größten und auch im Kleinsten.

Und wenn du jetzt sterben wolltest, o Zarathustra: siehe, wir wissen auch, wie du da zu dir sprechen würdest: — aber deine Tiere bitten dich, daß du noch nicht sterbest!

Du würdest sprechen und ohne Zittern, vielmehr auf-

atmend vor Seligkeit: denn eine große Schwere und Schwüle wäre von dir genommen, du Geduldigster! —

„Nun sterbe und schwinde ich, würdest du sprechen, und im Nu bin ich ein Nichts. Die Seelen sind so sterblich wie die Leiber.

Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin, — der wird mich wieder schaffen! Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft.

Ich komme wieder, mit dieser Sonne, mit dieser Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange — nicht zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben:

ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Größten und auch im Kleinsten, daß ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre, —

— daß ich wieder das Wort spreche vom großen Erden- und Menschen-Mittage, daß ich wieder den Menschen den Übermenschen künde.

Ich sprach mein Wort, ich zerbreche an meinem Wort: so will es mein ewiges Los —, als Verkündiger gehe ich zugrunde!

Die Stunde kam nun, daß der Untergehende sich selber segnet. Also — endet Zarathustras Untergang." — —

Als die Tiere diese Worte gesprochen hatten, schwiegen sie und warteten, daß Zarathustra etwas zu ihnen sagen werde: aber Zarathustra hörte nicht, daß sie schwiegen. Vielmehr lag er still, mit geschlossenen Augen, einem Schlafenden ähnlich, ob er schon nicht schlief: denn er unterredete sich eben mit seiner Seele. Die Schlange aber und der Adler, als sie ihn solchermaßen schweigsam fanden, ehrten die große Stille um ihn und machten sich behutsam davon.

---

# Nachwort

Dieses Bändchen macht die Grundlinien des philosophischen Systems deutlich, wie es sich aus Nietzsches Nachlaß ergibt. Den Grundstock lieferte der „Wille zur Macht". Durch Vereinigung innerlich zusammengehöriger Stücke des „Willens zur Macht", sowie durch Ergänzungen aus anderen Werken Nietzsches und aus den Nachlaßbänden hat der Herausgeber versucht, die Hauptgedanken besser sichtbar zu machen.

Nicht die Vielfältigkeit der Nietzscheschen Begabung soll hier gezeigt werden, sondern die Einheit seines Denkens. Die hier gebotene Auswahl kann einmal dazu benutzt werden, um die Hauptbegriffe der Philosophie Nietzsches in ihrem Zusammenhang kennenzulernen. Sie kann darüber hinaus aber auch als Mittel benutzt werden, in Nietzsches Werk selbst lesen zu lernen, indem sie lehrt, das räumlich Getrennte gedanklich zu vereinigen.

Erhellend und lehrreich könnte das vorliegende Bändchen dadurch werden, daß es Nietzsche einmal ganz von der positiven Seite zeigt, fast völlig frei von Polemik. Wer diese Auswahl gelesen hat, wird nicht mehr bestreiten, daß Nietzsche ein philosophisches Weltbild von reiner Geschlossenheit hervorgebracht hat.

Das Ziel dieser Auswahl würde mißverstanden, wenn man dem Herausgeber nachweisen wollte, daß er Wichtiges nicht aufgenommen habe. Es handelt sich hier nicht um eine Blumenlese, um Gedankensplitter aus Nietzsches

Gesamtwerk, sondern um einen Hinweis auf die Tiefe und Einheitlichkeit des Nietzscheschen Denkens. Man teilt den wesentlichen Gedanken eines Menschen nicht mit durch eine Zusammenstellung von Äußerungen, die in irgendeiner Hinsicht „bedeutend" sind, sondern durch die richtige Auswahl, d. h. durch eine solche, bei welcher der Wählende aus dem Mittelpunkt des Werkes heraus empfindet, was wichtig ist und was nicht. Noch so bedeutende Einzelheiten dürfen fehlen, wenn sie den Hauptgedanken nicht näher bestimmen. Man macht in dieser Beziehung als Herausgeber die merkwürdigsten Erfahrungen: es ist, als ob die Gedanken ein eigenes Leben führten; der Zusammenhang drängt gewisse Stücke, die beim Lesen tiefen Eindruck gemacht haben, gleichsam automatisch heraus und zieht dafür andere an. Es ist, als ob sich die Bruchstücke gegenseitig selber wählten. Vieles, was man gern aufnähme, erweist sich, eingereiht, als ungeeignet; unscheinbare Sätze erhalten unerwartet im Zusammenhang Bedeutung.

Die Abschnitte „Erkennen", „Natur", „Mensch" bilden im engeren Sinne ein Ganzes, die Gedanken greifen hier unmittelbar von einem Kapitel ins andere über. Nirgends wird die Einheitlichkeit und Größe des Weltbildes, das vor den Augen des jungen Nietzsche aufgetaucht war, und das von ihm auf der Höhe des Lebens in schlichte Formeln gebannt wurde, klarer sichtbar als in diesen wesentlich erkenntnistheoretischen Kapiteln. — In dem Abschnitt „Kunst" war es nicht möglich, das reiche Gedankenmaterial aus den übrigen Werken zu verwerten, da die Gedankenführung, wie sie im „Willen zur Macht" vorliegt, in sich von abweisender Geschlossenheit ist. — Das Kapitel „Gesellschaft und Staat" steht in innerer Beziehung zu dem andern Bändchen dieser Auswahl, Universal-Bibliothek Nr. 7128—30, das die Kritik des

Sozialismus und der Demokratie als der Verfallsform des Staates und der Gesellschaft enthält.

Der sich anschließende Abschnitt mit dem Titel „Erziehung" hebt eine in Nietzsches Werk bisher zu wenig beachtete durchgehende Linie hervor. Dem Herausgeber ist bewußt, daß es ein Wagnis war, in dieses Kapitel Abschnitte aus den Jugendwerken („Geburt der Tragödie" und „Unzeitgemäße Betrachtungen") aufzunehmen. Unvermeidlich fallen diese Stücke dem Stil und der Tonart nach aus dem übrigen heraus. Ohne dieses Wagnis würde jedoch die Einheit des Nietzscheschen Wollens nicht deutlich geworden sein — es ist kein Zufall, daß diese Einheit gerade durch das Kapitel „Erziehung" zum Ausdruck gebracht wird. Nietzsche beginnt mit der Abkehr von der „abstrakten Erziehung", mit der Aufstellung eines großen Zieles, und er endet damit, zum Kampfe um dieses große Ziel aufzurufen.

Der letzte Abschnitt enthält die wichtigsten Sätze aus Nietzsches Wiederkunfts-Religion, und schließt mit einigen darauf hindeutenden Stellen seines persönlichsten Werkes.

## Nachweis der Fundstellen

Bloße Ziffern bedeuten die Nummer des Aphorismus oder des Abschnitts.

Geb. d. Trag. = Geburt der Tragödie.
Vom Nutzen u. Nachteil = Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. (2. Unzeitgemäße Betrachtung.)
Schop. = Schopenhauer als Erzieher. (3. Unzeitgemäße Betrachtung.)
M. I = Menschliches, Allzumenschliches, 1. Bd.
M. II = Vermischte Meinungen und Sprüche.
Wand. = Der Wanderer und sein Schatten.
Morg. = Morgenröte.
F. W. = Fröhliche Wissenschaft.
Z. = Zarathustra.
Jens. = Jenseits von Gut und Böse.
Götz. = Götzendämmerung.
A. = Antichrist.
Ecce = Ecce homo.
W. z. M. = Material zum „Willen zur Macht".
IX—XIV = Nachlaß. (Der entsprechende Band der Großoktav-Ausgabe von Nietzsches Werken.)

**1.** Jens. 211; **2.** Jens. 20; **3.** W. z. M. 419. **4.** XIII, S. 9; **5.** XIII, S. 9f; **6.** XIII, S. 10; **7.** XIII, S. 89; **8.** W. z. M. 425; **9.** XIV, S. 414; **10.** XI, S. 366; **11.** XI, S. 382; **12.** XI, S. 382; **13.** XI, S. 382; **14.** XI, S. 384;

15. XI, S. 385; 16. Schop. 3; 17. Schop. 3; 18. W. z. M. 453; 19. W. z. M. 461; 20. W. z. M. 462; 21. W. z. M. 492; 22. XII, S. 156; 23. XII, S. 157; 24. XII, S. 22f.; 25. W. z. M. 484; 26. W. z. M. 485; 27. W. z. M. 488; 28. XIV, S. 36f; 29. XIV, S. 37f; 30. XIV, S. 50; 31. XIV, S. 51f.; 32. W. z. M. 506; 33. W. z. M. 507; 34. W. z. M. 508; 35. W. z. M. 509; 36. W. z. M. 518; 37. W. z. M. 512; 38. W. z. M. 513; 39. W. z. M. 514; 40. XIII, S. 60; 41. W. z. M. 516; 42. W. z. M. 517; 43. XII, S. 155; 44. W. z. M. 524; 45. W. z. M. 526; 46. W. z. M. 527; 47. W. z. M. 528; 48. W. z. M. 529; 49. W. z. M. 533; 50. W. z. M. 534; 51. W. z. M. 535; 52. XIII, S. 28; 53. XIII, S. 24; 54. XIII, S. 50f.; 55. XIII, S. 50; 56. XIII, S. 62; 57. W. z. M. 638; 58. XIII, S. 62; 59. XIII, S. 63; 60. XIII, S. 65; 61. XIV, S. 66; 62. XIII, S. 23; 63. XIII, S. 24; 64. XIII, S. 28; 65. XIII, S. 128f.; 66. W. z. M. 554; 67. W. z. M. 555; 68. W. z. M. 563; 69. W. z. M. 564; 70. W. z. M. 565; 71. W. z. M. 567; 72. W. z. M. 568; 73. W. z. M. 569; 74. W. z. M. 617; 75. XII, S. 29f.; 76. XII, S. 30f.; 77. XII, S. 31f.; 78. XII, S. 31; 79. XII, S. 32; 80. XII, S. 72; 81. XII, S. 35f.; 82. XII, S. 72; 83. XII, S. 72; 84. W. z. M. 545; 85. W. z. M. 550; 86. W. z. M. 551; 87. W. z. M. 552; 88. XII, S. 153f.; 89. W. z. M. 618; 90. XIII, S. 82; 91. XIII, S. 83; 92. W. z. M. 619; 93. W. z. M. 620; 94. W. z. M. 621; 95. W. z. M. 622; 96. W. z. M. 623; 97. W. z. M. 624; 98. W. z. M. 625; 99. W. z. M. 626; 100. W. z. M. 628; 101. XIII, S. 83f.; 102. W. z. M. 629; 103. W. z. M. 630; 104. W. z. M. 631; 105. W. z. M. 633; 106. W. z. M. 634; 107. W. z. M. 635; 108. W. z. M. 636; 109. W. z. M. 641; 110. W. z. M. 642; 111. W. z. M. 643; 112. W. z. M. 644; 113. W. z. M. 645; 114. W. z. M. 649;

115. W. 3. M. 650; 116. W. 3. M. 651; 117. W. 3. M. 652; 118. W. 3. M. 655; 119. W. 3. M. 657; 120. W. 3. M. 658; 121. XIII, S. 164f.; 122. XIII, S. 165; 123. XIII, S. 165; 124. XIII, S. 169; 125. XIII, S. 169f.; 126. XIII, S. 252; 127. XIII, S. 261; 128. W. 3. M. 659; 129. W. 3. M. 660; 130. W. 3. M. 661; 131. W. 3. M. 664; 132. W. 3. M. 665; 133. W. 3. M. 666; 134. W. 3. M. 668; 135. XIII, S. 261; 136. XIII, S. 262; 137. XIII, S. 262; 138. XIII, S. 262; 139. XIII, S. 263; 140. XIII, S. 264; 141. XIV, S. 38f.; 142. W. 3. M. 669; 143. W. 3. M. 670; 144. W. 3. M. 671; 145. W. 3. M. 672; 146. W. 3. M. 673; 147. W. 3. M. 674; 148. W. 3. M. 675; 149. W. 3. M. 678; 150. W. 3. M. 679; 151. W. 3. M. 680; 152. W. 3. M. 681; 153. W. 3. M. 682; 154. W. 3. M. 684; 155. W. 3. M. 686; 156. W. 3. M. 687: 157. W. 3. M. 693; 158. W. 3. M. 694; 159. W. 3. M. 696; 160. W. 3. M. 697; 161. W. 3. M. 699; 162. W. 3. M. 701; 163. W. 3. M. 702; 164. W. 3. M. 703; 165. W. 3. M. 704; 166. W. 3. M. 705; 167. W. 3. M. 707; 168. W. 3. M. 708; 169. W. 3. M. 711; 170. W. 3. M. 712; 171. W. 3. M. 713; 172. W. 3. M. 714; 173. W. 3. M. 715; 174. W. 3. M. 1066; 175. W. 3. M. 1067; 176. W. 3. M. 798; 177. W. 3. M. 799; 178. W. 3. M. 800; 179. W. 3. M. 801; 180. W. 3. M. 802; 181. W. 3. M. 803; 182. W. 3. M. 804; 183. W. 3. M. 805; 184. W. 3. M. 811; 185. W. 3. M. 813; 186. W. 3. M. 814; 187. W. 3. M. 816; 188. W. 3. M. 818; 189. W. 3. M. 819; 190. W. 3. M. 820; 191. W. 3. M. 821; 192. W. 3. M. 842; 193. W. 3. M. 844; 194. W. 3. M. 845; 195. W. 3. M. 846; 196. W. 3. M. 849; 197. W. 3. M. 852; 198. W. 3. M. 1050; 199. W. 3. M. 716; 200. W. 3. M. 717; 201. W. 3. M. 718; 202. W. 3. M. 719; 203. W. 3. M. 720; 204. W. 3. M. 721; 205. W. 3. M. 722; 206. W. 3. M. 728; 207. W. 3. M. 729; 208. W. 3. M. 730; 209. W. 3. M. 731; 210. W. 3. M. 732; 211. W. 3. M. 733; 212. W. 3. M. 734; 213. W. 3. M. 740;

**214.** W. z. M. 742; **215.** W. z. M. 743; **216.** W. z. M. 750; **217.** W. z. M. 751; **218.** W. z. M. 752; **219.** W. z. M. 753; **220.** W. z. M. 783; **221.** W. z. M. 784; **222.** W. z. M. 755; **223.** W. z. M. 756; **224.** W. z. M. 757; **225.** W. z. M. 763; **226.** W. z. M. 764; **227.** W. z. M. 770; **228.** W. z. M. 776; **229.** W. z. M. 259; **230.** W. z. M. 260; **231.** W. z. M. 261; **232.** W. z. M. 262; **233.** W. z. M. 287; **234.** Geb. d. Trag. 23; **235.** IX, S. 357 ff.; **236.** Vom Nutzen u. Nachteil 6; **237.** X, S. 246; **238.** IX, S. 437; **239.** IX, S. 434; **240.** Jenſ. 63; **241.** M. II 282; **242.** W. z. M. 912; **243.** M. II 270; **244.** M. II 265; **245.** Wand. 269; **246.** M. I 599; **247.** Fr. W. 68; **248.** Morg. 178; **249.** Morg. 195; **250.** Fr. W. 308; **251.** M. II 5; **252.** M. II 6; **253.** Morg. 462; **254.** M. II 16; **255.** Morg. 149; **256.** W. z. M. 916; **257.** W. z. M. 923; **258.** W. z. M. 909; **259.** W. z. M. 936; **260.** W. z. M. 942; **261.** W. z. M. 943; **262.** W. z. M. 944; **263.** XIV, S. 95; **264.** XIV, S. 273; **265.** XIV, S. 100; **266.** W. z. M. 946; **267.** W. z. M. 947; **268.** W. z. M. 949; **269.** W. z. M. 950; **270.** Jenſ. 188; **271.** W. z. M. 933; **272.** W. z. M. 390; **273.** W. z. M. 1033; **274.** W. z. M. 1034; **275.** W. z. M. 863; **276.** W. z. M. 897; **277.** W. z. M. 898; **278.** W. z. M. 901; **279.** W. z. M. 903; **280.** W. z. M. 962; **281.** W. z. M. 964; **282.** W. z. M. 967; **283.** W. z. M. 965; **284.** W. z. M. 972; **285.** W. z. M. 973; **286.** W. z. M. 974; **287.** W. z. M. 980; **288.** W. z. M. 981; **289.** W. z. M. 982; **290.** W. z. M. 985; **291.** W. z. M. 1041; **292.** XIV, S. 103; **293.** W. z. M. 854; **294.** W. z. M. 866; **295.** W. z. M. 858; **296.** XII, S. 207 f.; **297.** XII, S. 367; **298.** XII, S. 368 f.; **299.** XIV, S. 103; **300.** XIV, S. 104; **301.** XIV, S. 274; **302.** Fr. W. 341; **303.** XII, S. 62; **304.** XII, S. 63; **305.** W. z. M. 1060; **306.** W. z. M. 1062; **307.** W. z. M. 1063; **308.** W. z. M. 1064;

**309.** XII, S. 64f.; **310.** XII, S. 65; **311.** XII, S. 65; **312.** XII, S. 65f.; **313.** XII, S. 66; **314.** XII, S. 66; **315.** XII, S. 66f.; **316.** XII, S. 67; **317.** XII, S. 67; **318.** XII, S. 68; **319.** XII, S. 68; **320.** XII, S. 69; **321.** XII, S. 69; **322.** XII, S. 369; **323.** XII, S. 370; **324.** XII, S. 371; **325.** XII, S. 370; **326.** XII, S. 371; **327.** XII, S. 371; **328.** Z., „Vom Geſicht und Rätſel"; **329.** Z., „Der Geneſende".

# Nietzsches Philosophie
## in Selbstzeugnissen

II. Die Krisis Europas

Ausgewählt und herausgegeben von

Alfred Baeumler

# Inhalt

Einleitung . . . . . 5
1. Der europäische Nihilismus . . . . . 7
2. Zur Geschichte des europäischen Nihilismus
a) Das Christentum und die Germanen . . . . 18
b) Die letzten Jahrhunderte . . . . . 50
3. Sozialismus und Demokratie (Kritik des modernen Nihilismus) . . . . . 70
4. Deutschland und Europa . . . . . 120
5. Die Gegenbewegung . . . . . 176
Anhang: Nietzsche über sich selbst . . . . . 203
Nachwort . . . . . 224
Nachweis der Fundstellen . . . . . 227

# Einleitung

## 1.

Meine Freunde, wir haben es hart gehabt, als wir jung waren: wir haben an der Jugend selber gelitten wie an einer schweren Krankheit. Das macht die Zeit, in die wir geworfen sind — die Zeit eines großen inneren Verfalles und Auseinanderfalles, welche mit allen ihren Schwächen und noch mit ihrer besten Stärke dem Geiste der Jugend entgegenwirkt. Das Auseinanderfallen, also die Ungewißheit ist dieser Zeit eigen: nichts steht auf festen Füßen und hartem Glauben an sich: man lebt für morgen, denn das Übermorgen ist zweifelhaft. Es ist alles glatt und gefährlich auf unserer Bahn, und dabei ist das Eis, das uns noch trägt, so dünn geworden: wir fühlen alle den warmen unheimlichen Atem des Tauwindes — wo wir noch gehen, da wird bald niemand mehr gehen können!

## 2.

Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus. Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden: denn die Notwendigkeit selbst ist hier am Werke. Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an; für diese Musik der Zukunft sind alle Ohren bereits gespitzt. Unsre ganze europäische

Kultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: einem Strom ähnlich, der ans Ende will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen.

3.

— Der hier das Wort nimmt, hat umgekehrt nichts bisher getan, als sich zu besinnen: als ein Philosoph und Einsiedler aus Instinkt, der seinen Vorteil im Abseits, im Außerhalb, in der Geduld, in der Verzögerung, in der Zurückgebliebenheit fand; als ein Wage-und-Versucher-Geist, der sich schon in jedes Labyrinth der Zukunft einmal verirrt hat; als ein Wahrsagevogel-Geist, der zurückblickt, wenn er erzählt, was kommen wird; als der erste vollkommene Nihilist Europas, der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat, — der ihn hinter sich, unter sich, außer sich hat.

4.

Extreme Positionen werden nicht durch ermäßigte abgelöst, sondern wiederum durch extreme, aber umgekehrte. Und so ist der Glaube an die absolute Immoralität der Natur, an die Zweck- und Sinnlosigkeit der psychologisch-notwendige Affekt, wenn der Glaube an Gott und eine essentiell moralische Ordnung nicht mehr zu halten ist. Der Nihilismus erscheint jetzt, nicht weil die Unlust am Dasein größer wäre als früher, sondern weil man überhaupt gegen einen „Sinn" im Übel, ja im Dasein mißtrauisch geworden ist. Eine Interpretation ging zugrunde: weil sie aber als die Interpretation galt, erscheint es, als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles umsonst sei.

5.

Zur Genesis des Nihilisten. — Man hat nur spät den Mut zu dem, was man eigentlich weiß. Daß ich von Grund aus bisher Nihilist gewesen bin, das habe ich mir erst seit kurzem eingestanden: die Energie, der Radikalismus, mit dem ich als Nihilist vorwärts ging, täuschte mich über diese Grundtatsache. Wenn man einem Ziele entgegengeht, so scheint es unmöglich, daß „die Ziellosigkeit an sich" unser Glaubensgrundsatz ist.

6.

Der Nihilismus ist nicht nur eine Betrachtsamkeit über das „Umsonst!", und nicht nur der Glaube, daß alles wert ist zugrunde zu gehen: man legt Hand an, man richtet zugrunde ... Das ist, wenn man will, unlogisch: aber der Nihilist glaubt nicht an die Nötigung, logisch zu sein ... Es ist der Zustand starker Geister und Willen: und solchen ist es nicht möglich, bei dem Nein „des Urteils" stehenzubleiben: — das Nein der Tat kommt aus ihrer Natur. Der Ver-Nichtsung durch das Urteil sekundiert die Ver-Nichtsung durch die Hand.

## 1. Der europäische Nihilismus

7.

1. Der Nihilismus steht vor der Tür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste? — Ausgangspunkt: es ist ein Irrtum, auf „soziale Notstände" oder „physiologische Entartungen" oder gar auf Korruption hinzuweisen als

Ursache des Nihilismus. Es ist die honetteste, mitfühlendste Zeit. Not, seelische, leibliche, intellektuelle Not ist an sich durchaus nicht vermögend, Nihilismus (d. h. die radikale Ablehnung von Wert, Sinn, Wünschbarkeit) hervorzubringen. Diese Nöte erlauben immer noch ganz verschiedene Ausdeutungen. Sondern: in einer ganz bestimmten Ausdeutung, in der christlich-moralischen, steckt der Nihilismus.

2. Der Untergang des Christentums — an seiner Moral (die unablösbar ist) —, welche sich gegen den christlichen Gott wendet (der Sinn der Wahrhaftigkeit, durch das Christentum hoch entwickelt, bekommt Ekel vor der Falschheit und Verlogenheit aller christlichen Welt- und Geschichtsdeutung. Rückschlag von „Gott ist die Wahrheit" in den fanatischen Glauben „Alles ist falsch". Buddhismus der Tat . . .).

3. Skepsis an der Moral ist das Entscheidende. Der Untergang der moralischen Weltauslegung, die keine Sanktion mehr hat, nachdem sie versucht hat, sich in eine Jenseitigkeit zu flüchten: endet in Nihilismus. „Alles hat keinen Sinn" (die Undurchführbarkeit Einer Weltauslegung, der ungeheure Kraft gewidmet worden ist — erweckt das Mißtrauen, ob nicht alle Weltauslegungen falsch sind —). Buddhistischer Zug, Sehnsucht ins Nichts. (Der indische Buddhismus hat nicht eine grundmoralische Entwicklung hinter sich, deshalb ist bei ihm im Nihilismus nur unüberwundene Moral: Dasein als Strafe, Dasein als Irrtum kombiniert, der Irrtum also als Strafe — eine moralische Wertschätzung.) Die philosophischen Versuche, den „moralischen Gott" zu überwinden (Hegel, Pantheismus). Überwindung der volkstümlichen Ideale: der Weise; der Heilige; der Dichter. Antagonismus von „wahr" und „schön" und „gut" — —

4. Gegen die „Sinnlosigkeit" einerseits, gegen die moralischen Werturteile andrerseits: inwiefern alle Wissenschaft und Philosophie bisher unter moralischen Urteilen stand? und ob man nicht die Feindschaft der Wissenschaft mit in den Kauf bekommt? Oder die Antiwissenschaftlichkeit? Kritik des Spinozismus. Die christlichen Werturteile überall in den sozialistischen und positivistischen Systemen rückständig. Es fehlt eine Kritik der christlichen Moral.

5. Die nihilistischen Konsequenzen der jetzigen Naturwissenschaft (nebst ihren Versuchen ins Jenseitige zu entschlüpfen). Aus ihrem Betriebe folgt endlich eine Selbstzersetzung, eine Wendung gegen sich, eine Antiwissenschaftlichkeit. Seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Zentrum ins x.

6. Die nihilistischen Konsequenzen der politischen und volkswirtschaftlichen Denkweise, wo alle „Prinzipien" nachgerade zur Schauspielerei gehören: der Hauch von Mittelmäßigkeit, Erbärmlichkeit, Unaufrichtigkeit usw. Der Nationalismus. Der Anarchismus usw. Strafe. Es fehlt der erlösende Stand und Mensch, die Rechtfertiger —

7. Die nihilistischen Konsequenzen der Historie und der „praktischen Historiker", d. h. der Romantiker. Die Stellung der Kunst: absolute Unoriginalität ihrer Stellung in der modernen Welt. Ihre Verdüsterung. Goethes angebliches Olympiertum.

8. Die Kunst und die Vorbereitung des Nihilismus: Romantik (Wagners Nibelungen-Schluß).

8.

Was bedeutet Nihilismus? — Daß die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das „Warum".

9.

Der radikale Nihilismus ist die Überzeugung einer absoluten Unhaltbarkeit des Daseins, wenn es sich um die höchsten Werte, die man anerkennt, handelt; hinzugerechnet die Einsicht, daß wir nicht das geringste Recht haben, ein Jenseits oder ein An-sich der Dinge anzusetzen, das „göttlich", das leibhafte Moral sei.

Diese Einsicht ist eine Folge der großgezogenen „Wahrhaftigkeit": somit selbst eine Folge des Glaubens an die Moral.

10.

Welche Vorteile bot die christliche Moral-Hypothese?

1. Sie verlieh dem Menschen einen absoluten Wert, im Gegensatz zu seiner Kleinheit und Zufälligkeit im Strom des Werdens und Vergehens;
2. sie diente den Advokaten Gottes, insofern sie der Welt trotz Leid und Übel den Charakter der Vollkommenheit ließ, — eingerechnet jene „Freiheit" — das Übel erschien voller Sinn;
3. sie setzte ein Wissen um absolute Werte beim Menschen an und gab ihm somit gerade für das Wichtigste adäquate Erkenntnis;
4. sie verhütete, daß der Mensch sich als Mensch verachtete, daß er gegen das Leben Partei nahm, daß er am Erkennen verzweifelte: sie war ein Erhaltungsmittel.

In summa: Moral war das große Gegenmittel gegen den praktischen und theoretischen Nihilismus.

11.

Aber unter den Kräften, die die Moral großzog, war die Wahrhaftigkeit: diese wendet sich endlich gegen die

Moral, entdeckt ihre Teleologie, ihre interessierte Betrachtung — und jetzt wirkt die Einsicht in diese lange eingefleischte Verlogenheit, die man verzweifelt, von sich abzutun, gerade als Stimulans. Wir konstatieren jetzt Bedürfnisse an uns, gepflanzt durch die lange Moral-Interpretation, welche uns jetzt als Bedürfnisse zum Unwahren erscheinen: andrerseits sind es die, an denen der Wert zu hängen scheint, derentwegen wir zu leben aushalten. Dieser Antagonismus — das, was wir erkennen, nicht zu schätzen und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen zu dürfen — ergibt einen Auflösungsprozeß.

12.

Dies ist die Antinomie:

Sofern wir an die Moral glauben, verurteilen wir das Dasein.

13.

Die obersten Werte, in deren Dienst der Mensch leben sollte, namentlich wenn sie sehr schwer und kostspielig über ihn verfügten, — diese sozialen Werte hat man zum Zweck ihrer Ton-Verstärkung, wie als ob sie Kommandos Gottes wären, als „Realität", als „wahre" Welt, als Hoffnung und zukünftige Welt über dem Menschen aufgebaut. Jetzt, wo die mesquine Herkunft dieser Werte klar wird, scheint uns das All damit entwertet, „sinnlos" geworden, — aber das ist nur ein Zwischenzustand.

14.

Die nihilistische Konsequenz (der Glaube an die Wertlosigkeit) als Folge der moralischen Wertschätzung: — das Egoistische ist uns verleidet (selbst nach der

Einsicht in die Unmöglichkeit des Unegoistischen); — das Notwendige ist uns verleidet (selbst nach Einsicht in die Unmöglichkeit eines liberum arbitrium und einer „intelligiblen Freiheit"). Wir sehen, daß wir die Sphäre, wohin wir unsre Werte gelegt haben, nicht erreichen — damit hat die andre Sphäre, in der wir leben, noch keineswegs an Wert gewonnen: im Gegenteil, wir sind müde, weil wir den Hauptantrieb verloren haben. „Umsonst bisher!"

15.

Der Nihilismus als psychologischer Zustand wird eintreten müssen, erstens, wenn wir einen „Sinn" in allem Geschehen gesucht haben, der nicht darin ist: so daß der Sucher endlich den Mut verliert. Nihilismus ist dann das Bewußtwerden der langen Vergeudung von Kraft, die Qual des „Umsonst", die Unsicherheit, der Mangel an Gelegenheit, sich irgendwie zu erholen, irgend worüber noch zu beruhigen — die Scham vor sich selbst, als habe man sich allzulange betrogen ... Jener Sinn könnte gewesen sein: die „Erfüllung" eines sittlichen höchsten Kanons in allem Geschehen, die sittliche Weltordnung; oder die Zunahme der Liebe und Harmonie im Verkehr der Wesen; oder die Annäherung an einen allgemeinen Glücks-Zustand; oder selbst das Losgehen auf einen allgemeinen Nichts-Zustand — ein Ziel ist immer noch ein Sinn. Das Gemeinsame aller dieser Vorstellungsarten ist, daß ein Etwas durch den Prozeß selbst erreicht werden soll: — und nun begreift man, daß mit dem Werden nichts erzielt, nichts erreicht wird ... Also die Enttäuschung über einen angeblichen Zweck des Werdens als Ursache des Nihilismus: sei es in Hinsicht auf einen ganz bestimmten Zweck, sei es, verallgemeinert, die Ein-

sicht in das Unzureichende aller bisherigen Zweck-Hypothesen, die die ganze „Entwicklung" betreffen (— der Mensch nicht mehr Mitarbeiter, geschweige der Mittelpunkt des Werdens).

Der Nihilismus als psychologischer Zustand tritt zweitens ein, wenn man eine Ganzheit, eine Systematisierung, selbst eine Organisierung in allem Geschehen und unter allem Geschehen angesetzt hat: so daß in der Gesamtvorstellung einer höchsten Herrschafts- und Verwaltungsform die nach Bewunderung und Verehrung durstige Seele schwelgt (— ist es die Seele eines Logikers, so genügt schon die absolute Folgerichtigkeit und Realdialektik, um mit allem zu versöhnen . . .). Eine Art Einheit, irgendeine Form des „Monismus": und infolge dieses Glaubens der Mensch in tiefem Zusammenhangs- und Abhängigkeitsgefühl von einem ihm unendlich überlegenen Ganzen, ein Modus der Gottheit . . . „Das Wohl des Allgemeinen fordert die Hingabe des einzelnen" . . . aber siehe da, es gibt kein solches Allgemeines! Im Grunde hat der Mensch den Glauben an seinen Wert verloren, wenn durch ihn nicht ein unendlich wertvolles Ganzes wirkt: d. h. er hat ein solches Ganzes konzipiert, um an seinen Wert glauben zu können.

Der Nihilismus als psychologischer Zustand hat noch eine dritte und letzte Form. Diese zwei Einsichten gegeben, daß mit dem Werden nichts erzielt werden soll und daß unter allem Werden keine große Einheit waltet, in der der einzelne völlig untertauchen darf wie in einem Element höchsten Wertes: so bleibt als Ausflucht übrig, diese ganze Welt des Werdens als Täuschung zu verurteilen und eine Welt zu erfinden, welche jenseits derselben liegt, als wahre Welt. Sobald aber der Mensch dahinterkommt, wie nur aus psychologischen Bedürfnissen diese

Welt gezimmert ist und wie er dazu ganz und gar kein Recht hat, so entsteht die letzte Form des Nihilismus, welche den Unglauben an eine metaphysische Welt in sich schließt, — welche sich den Glauben an eine wahre Welt verbietet. Auf diesem Standpunkt gibt man die Realität des Werdens als einzige Realität zu, verbietet sich jede Art Schleichweg zu Hinterwelten und falschen Göttlichkeiten — aber erträgt diese Welt nicht, die man schon nicht leugnen will...

— Was ist im Grunde geschehen? Das Gefühl der Wertlosigkeit wurde erzielt, als man begriff, daß weder mit dem Begriff „Zweck", noch mit dem Begriff „Einheit", noch mit dem Begriff „Wahrheit" der Gesamtcharakter des Daseins interpretiert werden darf. Es wird nichts damit erzielt und erreicht; es fehlt die übergreifende Einheit in der Vielheit des Geschehens: der Charakter des Daseins ist nicht „wahr", ist falsch ... man hat schlechterdings keinen Grund mehr, eine wahre Welt sich einzureden ... Kurz: die Kategorien „Zweck", „Einheit", „Sein", mit denen wir der Welt einen Wert eingelegt haben, werden wieder von uns herausgezogen — und nun sieht die Welt wertlos aus...

16.

Gesetzt, wir haben erkannt, inwiefern mit diesen drei Kategorien die Welt nicht mehr ausgelegt werden darf und daß nach dieser Einsicht die Welt für uns wertlos zu werden anfängt: so müssen wir fragen, woher unser Glaube an diese drei Kategorien stammt, — versuchen wir, ob es nicht möglich ist, ihnen den Glauben zu kündigen! Haben wir diese drei Kategorien entwertet, so ist der Nachweis ihrer Unanwendbarkeit auf das All kein Grund mehr, das All zu entwerten.

Resultat: Der Glaube an die Vernunftkategorien ist die Ursache des Nihilismus, — wir haben den Wert der Welt an Kategorien gemessen, welche sich auf eine rein fingierte Welt beziehen.

Schluß-Resultat: Alle Werte, mit denen wir bis jetzt die Welt zuerst uns schätzbar zu machen gesucht haben und endlich ebendamit entwertet haben, als sie sich als unanlegbar erwiesen — alle diese Werte sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschafts-Gebilde: und nur fälschlich projiziert in das Wesen der Dinge. Es ist immer noch die hyperbolische Naivität des Menschen: sich selbst als Sinn und Wertmaß der Dinge anzusetzen.

17.

Der Nihilismus stellt einen pathologischen Zwischenzustand dar (— pathologisch ist die ungeheure Verallgemeinerung, der Schluß auf gar keinen Sinn —): sei es, daß die produktiven Kräfte noch nicht stark genug sind, — sei es, daß die décadence noch zögert und ihre Hilfsmittel noch nicht erfunden hat.

Voraussetzung dieser Hypothese: — Daß es keine Wahrheit gibt; daß es keine absolute Beschaffenheit der Dinge, kein „Ding an sich" gibt. — Dies ist selbst nur Nihilismus, und zwar der extremste. Er legt den Wert der Dinge gerade dahinein, daß diesen Werten keine Realität entspricht und entsprach, sondern daß sie nur ein Symptom von Kraft auf seiten der Wert-Ansetzer sind, eine Simplifikation zum Zweck des Lebens.

18.

Die Werte und deren Veränderung stehen im Verhältnis zu dem Macht-Wachstum des Wertsetzenden.

Das Maß von Unglauben, von zugelassener „Freiheit des Geistes" als Ausdruck des Macht-Wachstums.

„Nihilismus" als Ideal der höchsten Mächtigkeit des Geistes, des überreichsten Lebens, teils zerstörerisch, teils ironisch.

19.

Was ist ein Glaube? Wie entsteht er? Jeder Glaube ist ein Für-wahr-halten.

Die extremste Form des Nihilismus wäre die Einsicht: daß jeder Glaube, jedes Für-wahr-halten notwendig falsch ist: weil es eine wahre Welt gar nicht gibt. Also: ein perspektivischer Schein, dessen Herkunft in uns liegt (insofern wir eine engere, verkürzte, vereinfachte Welt fortwährend nötig haben).

— Daß es das Maß der Kraft ist, wie sehr wir uns die Scheinbarkeit, die Notwendigkeit der Lüge eingestehen können, ohne zugrunde zu gehn.

Insofern könnte Nihilismus, als Leugnung einer wahrhaften Welt, eines Seins, eine göttliche Denkweise sein.

20.

Wenn wir „Enttäuschte" sind, so sind wir es nicht in Hinsicht auf das Leben: sondern, daß uns über die „Wünschbarkeiten" aller Art die Augen aufgegangen sind. Wir sehen mit einem spöttischen Ingrimm dem zu, was „Ideal" heißt: wir verachten uns nur darum, nicht

zu jeder Stunde jene absurde Regung niederhalten zu können, welche „Idealismus" heißt. Die Verwöhnung ist stärker, als der Ingrimm des Enttäuschten.

21.

Das allgemeinste Zeichen der modernen Zeit: der Mensch hat in seinen eigenen Augen unglaublich an Würde eingebüßt. Lange als Mittelpunkt und Tragödienheld des Daseins überhaupt; dann wenigstens bemüht, sich als verwandt mit der entscheidenden und an sich wertvollen Seite des Daseins zu beweisen — wie es alle Metaphysiker tun, die die Würde des Menschen festhalten wollen, mit ihrem Glauben, daß die moralischen Werte kardinale Werte sind. Wer Gott fahren ließ, hält um so strenger am Glauben an die Moral fest.

22.

Die Frage des Nihilismus „wozu?" geht von der bisherigen Gewöhnung aus, vermöge deren das Ziel von außen her gestellt, gegeben, gefordert schien — nämlich durch irgendeine übermenschliche Autorität. Nachdem man verlernt hat, an diese zu glauben, sucht man doch nach alter Gewöhnung nach einer andern Autorität, welche unbedingt zu reden wüßte und Ziele und Aufgaben befehlen könnte. Die Autorität des Gewissens tritt jetzt in erste Linie (je mehr emanzipiert von der Theologie, um so imperativischer wird die Moral) als Schadenersatz für eine persönliche Autorität. Oder die Autorität der Vernunft. Oder der soziale Instinkt (die Herde). Oder die Historie mit einem immanenten Geist, welche ihr Ziel in sich hat und der man sich über-

lassen kann. Man möchte herumkommen um den Willen, um das Wollen eines Zieles, um das Risiko, sich selbst ein Ziel zu geben; man möchte die Verantwortung abwälzen (— man würde den Fatalismus akzeptieren). Endlich: Glück, und, mit einiger Tartüfferie, das Glück der meisten.

Man sagt sich:

1. ein bestimmtes Ziel ist gar nicht nötig,
2. ist gar nicht möglich vorherzusehn.

Gerade jetzt, wo der Wille in der höchsten Kraft nötig wäre, ist er am schwächsten und kleinmütigsten. Absolutes Mißtrauen gegen die organisatorische Kraft des Willens fürs Ganze.

## 2. Zur Geschichte des europäischen Nihilismus

### a) Das Christentum und die Germanen

23.

Herkunft der Sünde. — Sünde, so wie sie jetzt überall empfunden wird, wo das Christentum herrscht oder einmal geherrscht hat: „Sünde" ist ein jüdisches Gefühl und eine jüdische Erfindung, und in Hinsicht auf diesen Hintergrund aller christlichen Moralität war in der Tat das Christentum darauf aus, die ganze Welt zu „verjüdeln". Bis zu welchem Grade ihm dies in Europa gelungen ist, das spürt man am feinsten an dem Grade von Fremdheit, den das griechische Altertum — eine Welt ohne Sündengefühle — immer noch für unsere Empfindung hat, trotz allem guten Willen zur Annäherung

und Einverleibung, an dem es ganze Geschlechter und viele ausgezeichnete Einzelne nicht haben fehlen lassen. „Nur wenn du bereuest, ist Gott dir gnädig" — das ist einem Griechen ein Gelächter und ein Ärgernis: er würde sagen „so mögen Sklaven empfinden". Hier ist ein Mächtiger, Übermächtiger und doch Rachelustiger vorausgesetzt: seine Macht ist so groß, daß ihm ein Schaden überhaupt nicht zugefügt werden kann außer in dem Punkte der Ehre. Jede Sünde ist eine Respektsverletzung, ein crimen laesae majestatis divinae — und nichts weiter! Zerknirschung, Entwürdigung, Sich-im-Staube-wälzen — das ist die erste und letzte Bedingung, an die seine Gnade sich knüpft: Wiederherstellung also seiner göttlichen Ehre! Ob mit der Sünde sonst Schaden gestiftet wird, ob ein tiefes, wachsendes Unheil mit ihr gepflanzt ist, das einen Menschen nach dem anderen wie eine Krankheit faßt und würgt, — das läßt diesen ehrsüchtigen Orientalen im Himmel unbekümmert: Sünde ist ein Vergehen an ihm, nicht an der Menschheit! — wem er seine Gnade geschenkt hat, dem schenkt er auch diese Unbekümmertheit um die natürlichen Folgen der Sünde. Gott und Menschheit sind hier so getrennt, so entgegengesetzt gedacht, daß im Grunde an letzterer überhaupt nicht gesündigt werden kann, — jede Tat soll nur auf ihre übernatürlichen Folgen hin angesehen werden, nicht auf ihre natürlichen: so will es das jüdische Gefühl, dem alles Natürliche das Unwürdige an sich ist. Den Griechen dagegen lag der Gedanke näher, daß auch der Frevel Würde haben könne — selbst der Diebstahl, wie bei Prometheus, selbst die Abschlachtung von Vieh als Äußerung eines wahnsinnigen Neides, wie bei Ajax: sie haben in ihrem Bedürfnis, dem Frevel Würde anzudichten und einzuverleiben, die Tragödie erfunden — eine

Kunst und eine Lust, die dem Juden trotz aller seiner dichterischen Begabung und Neigung zum Erhabenen im tiefsten Wesen fremd geblieben ist.

24.

Man nennt das Christentum die Religion des Mitleidens. — Das Mitleiden steht im Gegensatz zu den tonischen Affekten, welche die Energie des Lebensgefühls erhöhn: es wirkt depressiv. Man verliert Kraft, wenn man mitleidet. Durch das Mitleiden vermehrt und vervielfältigt sich die Einbuße an Kraft noch, die an sich schon das Leiden dem Leben bringt. Das Leiden selbst wird durch das Mitleiden ansteckend; unter Umständen kann mit ihm eine Gesamt-Einbuße an Leben und Lebens-Energie erreicht werden, die in einem absurden Verhältnis zum Quantum der Ursache steht (— der Fall vom Tode des Nazareners). Das ist der erste Gesichtspunkt; es gibt aber noch einen wichtigeren. Gesetzt, man mißt das Mitleiden nach dem Werte der Reaktionen, die es hervorzubringen pflegt, so erscheint sein lebensgefährlicher Charakter in einem noch viel helleren Lichte. Das Mitleiden kreuzt im ganzen großen das Gesetz der Entwicklung, welches das Gesetz der Selektion ist. Es erhält, was zum Untergange reif ist, es wehrt sich zugunsten der Enterbten und Verurteilten des Lebens, es gibt durch die Fülle des Mißratnen aller Art, das es im Leben festhält, dem Leben selbst einen düsteren und fragwürdigen Aspekt. Man hat gewagt, das Mitleiden eine Tugend zu nennen (— in jeder vornehmen Moral gilt es als Schwäche —); man ist weitergegangen, man hat aus ihm die Tugend, den Boden und Ursprung aller Tugenden gemacht, — nur freilich, was man stets im Auge behalten

muß, vom Gesichtspunkt einer Philosophie aus, welche nihilistisch war, welche die Verneinung des Lebens auf ihr Schild schrieb. Schopenhauer war in seinem Recht damit: durch das Mitleid wird das Leben verneint, verneinungswürdiger gemacht, — Mitleiden ist die Praxis des Nihilismus. Nochmals gesagt: dieser depressive und kontagiöse Instinkt kreuzt jene Instinkte, welche auf Erhaltung und Wert-Erhöhung des Lebens aus sind: er ist ebenso als Multiplikator des Elends wie als Konservator alles Elenden ein Hauptwerkzeug zur Steigerung der décadence, — Mitleiden überredet zum Nichts!... Man sagt nicht „nichts“: man sagt dafür „jenseits“; oder „Gott“; oder „das wahre Leben“; oder Nirvana, Erlösung, Seligkeit... Diese unschuldige Rhetorik aus dem Reich der religiös-moralischen Idiosynkrasie erscheint sofort viel weniger unschuldig, wenn man begreift, welche Tendenz hier den Mantel sublimer Worte um sich schlägt: die lebensfeindliche Tendenz. Schopenhauer war lebensfeindlich: deshalb wurde ihm das Mitleid zur Tugend... Aristoteles sah, wie man weiß, im Mitleiden einen krankhaften und gefährlichen Zustand, dem man gut täte, hier und da durch ein Purgativ beizukommen: er verstand die Tragödie als Purgativ. Vom Instinkte des Lebens aus müßte man in der Tat nach einem Mittel suchen, einer solchen krankhaften und gefährlichen Häufung des Mitleids, wie sie der Fall Schopenhauers (und leider auch unsre gesamte literarische und artistische décadence von St. Petersburg bis Paris, von Tolstoi bis Wagner) darstellt, einen Stich zu versetzen: damit sie platzt... Nichts ist ungesunder, inmitten unsrer ungesunden Modernität, als das christliche Mitleid. Hier Arzt sein, hier unerbittlich sein, hier das Messer führen — das gehört zu uns, das ist

unsre Art Menschenliebe, damit sind wir Philosophen, wir Hyperboreer! — — —

25.

Das „Christentum" ist etwas Grundverschiedenes von Dem geworden, was sein Stifter tat und wollte. Es ist die große antiheidnische Bewegung des Altertums, formuliert mit Benutzung von Leben, Lehre und „Worten" des Stifters des Christentums, aber in einer absolut willkürlichen Interpretation nach dem Schema grundverschiedener Bedürfnisse: übersetzt in die Sprache aller schon bestehenden unterirdischen Religionen — Es ist die Heraufkunft des Pessimismus (— während Jesus den Frieden und das Glück der Lämmer bringen wollte): und zwar des Pessimismus der Schwachen, der Unterlegenen, der Leidenden, der Unterdrückten.

Ihr Todfeind ist 1. die Macht in Charakter, Geist und Geschmack; die „Weltlichkeit"; 2. das klassische „Glück", die vornehme Leichtfertigkeit und Skepsis, der harte Stolz, die exzentrische Ausschweifung und die kühle Selbstgenugsamkeit des Weisen, das griechische Raffinement in Gebärde, Wort und Form. Ihr Todfeind ist der Römer ebensosehr als der Grieche.

Versuch des Antiheidentums, sich philosophisch zu begründen und möglich zu machen: Witterung für die zweideutigen Figuren der alten Kultur, vor allem für Plato, diesen Antihellenen und Semiten von Instinkt... Insgleichen für den Stoizismus, der wesentlich das Werk von Semiten ist (— die „Würde" als Strenge, Gesetz, die Tugend als Größe, Selbstverantwortung, Autorität, als höchste Personal-Souveränität — das ist semitisch. Der Stoiker ist ein arabischer Scheich in griechische Windeln und Begriffe gewickelt).

## 26.

Das „christliche Ideal": jüdisch klug in Szene gesetzt. Die psychologischen Grundtriebe, seine „Natur":

der Aufstand gegen die herrschende geistliche Macht;

Versuch, die Tugenden, unter denen das Glück der Niedrigsten möglich ist, zum richterlichen Ideal aller Werte zu machen, — es Gott zu heißen: der Erhaltungs-Instinkt der lebensärmsten Schichten;

die absolute Enthaltung von Krieg und Widerstand aus dem Ideal zu rechtfertigen, — insgleichen den Gehorsam;

die Liebe untereinander, als Folge der Liebe zu Gott.

Kunstgriff: alle natürlichen mobilia ableugnen und umkehren ins Geistlich-Jenseitige... die Tugend und deren Verehrung ganz und gar für sich ausnützen, schrittweise sie allem Nicht-Christlichen absprechen.

## 27.

Die Christen haben niemals die Handlungen praktiziert, welche ihnen Jesus vorgeschrieben hat, und das unverschämte Gerede von der „Rechtfertigung durch den Glauben" und dessen oberster und einziger Bedeutsamkeit ist nur die Folge davon, daß die Kirche nicht den Mut, noch den Willen hatte, sich zu den Werken zu bekennen, welche Jesus forderte.

Der Buddhist handelt anders als der Nichtbuddhist; der Christ handelt wie alle Welt und hat ein Christentum der Zeremonien und der Stimmungen.

Die tiefe und verächtliche Verlogenheit des Christentums in Europa —: wir werden wirklich die Verachtung der Araber, Hindus, Chinesen... Man höre die Reden des ersten deutschen Staatsmannes über das, was jetzt

40 Jahre Europa eigentlich beschäftigt hat... man höre die Sprache, die Hofprediger-Tartüfferie.

28.

Damit, daß das Christentum die Lehre von der Uneigennützigkeit und Liebe in den Vordergrund gerückt hat, hat es durchaus noch nicht das Gattungs-Interesse für höherwertig angesetzt als das Individual-Interesse. Seine eigentlich historische Wirkung, das Verhängnis von Wirkung bleibt umgekehrt gerade die Steigerung des Egoismus, des Individual-Egoismus bis ins Extrem (— bis zum Extrem der Individual-Unsterblichkeit). Der einzelne wurde durch das Christentum so wichtig genommen, so absolut gesetzt, daß man ihn nicht mehr opfern konnte: aber die Gattung besteht nur durch Menschenopfer... Vor Gott wurden alle „Seelen" gleich: aber das ist gerade die gefährlichste aller möglichen Wertschätzungen! Setzt man die einzelnen gleich, so stellt man die Gattung in Frage, so begünstigt man eine Praxis, welche auf den Ruin der Gattung hinausläuft: das Christentum ist das Gegenprinzip gegen die Selektion. Wenn der Entartende und Kranke („der Christ") so viel Wert haben soll wie der Gesunde („der Heide"), oder gar noch mehr, nach Pascals Urteil über Krankheit und Gesundheit , ist der natürliche Gang der Entwicklung ge...euzt und die Unnatur zum Gesetz gemacht... Diese allgemeine Menschenliebe ist in praxi die Bevorzugung alles Leidenden, Schlechtweggekommenen, Degenerierten: sie hat tatsächlich die Kraft, die Verantwortlichkeit, die hohe Pflicht, Menschen zu opfern, heruntergebracht und abgeschwächt. Es blieb nach dem Schema des christlichen Wertmaßes nur noch übrig, sich selbst zu opfern: aber

dieser Rest von Menschenopfer, den das Christentum konzedierte und selbst anriet, hat, vom Standpunkte der Gesamt-Züchtung aus, gar keinen Sinn. Es ist für das Gedeihen der Gattung gleichgültig, ob irgendwelche einzelne sich selbst opfern (— sei es in mönchischer und asketischer Manier oder, mit Hilfe von Kreuzen, Scheiterhaufen und Schafotten, als „Märtyrer" des Irrtums). Die Gattung braucht den Untergang der Mißratenen, Schwachen, Degenerierten: aber gerade an sie wendete sich das Christentum, als konservierende Gewalt; sie steigerte noch jenen an sich schon so mächtigen Instinkt der Schwachen, sich zu schonen, sich zu erhalten, sich gegenseitig zu halten. Was ist die „Tugend" und „Menschenliebe" im Christentum, wenn nicht ebendiese Gegenseitigkeit der Erhaltung, diese Solidarität der Schwachen, diese Verhinderung der Selektion? Was ist der christliche Altruismus, wenn nicht der Massen-Egoismus der Schwachen, welcher errät, daß, wenn alle füreinander sorgen, jeder einzelne am längsten erhalten bleibt? ... Wenn man eine solche Gesinnung nicht als eine extreme Unmoralität, als ein Verbrechen am Leben empfindet, so gehört man zur kranken Bande und hat selber deren Instinkte ... Die echte Menschenliebe verlangt das Opfer zum Besten der Gattung — sie ist hart, sie ist voll Selbstüberwindung, weil sie das Menschenopfer braucht. Und diese Pseudo-Humanität, die Christentum heißt, will gerade durchsetzen, daß niemand geopfert wird ...

## 29.

Das Christentum ist möglich als privatestе Daseinsform; es setzt eine enge, abgezogene, vollkommen unpolitische Gesellschaft voraus, — es gehört ins Kon-

ventikel. Ein „christlicher Staat", eine „christliche Politik" dagegen ist eine Schamlosigkeit, eine Lüge, etwa wie eine christliche Heerführung, welche zuletzt den „Gott der Heerscharen" als Generalstabschef behandelt. Auch das Papsttum ist niemals imstande gewesen, christliche Politik zu machen ...; und wenn Reformatoren Politik treiben, wie Luther, so weiß man, daß sie ebensolche Anhänger Machiavells sind wie irgendwelche Immoralisten oder Tyrannen.

30.

Das Christentum ist jeden Augenblick noch möglich. Es ist an keines der unverschämten Dogmen gebunden, welche sich mit seinem Namen geschmückt haben: es braucht weder die Lehre vom persönlichen Gott, noch von der Sünde, noch von der Unsterblichkeit, noch von der Erlösung, noch vom Glauben; es hat schlechterdings keine Metaphysik nötig, noch weniger den Asketismus, noch weniger eine christliche „Naturwissenschaft". Das Christentum ist eine Praxis, keine Glaubenslehre. Es sagt uns wie wir handeln, nicht was wir glauben sollen.

Wer jetzt sagte „ich will nicht Soldat sein", „ich kümmere mich nicht um die Gerichte", „die Dienste der Polizei werden von mir nicht in Anspruch genommen", „ich will nichts tun, was den Frieden in mir selbst stört: und wenn ich daran leiden muß, nichts wird mehr mir den Frieden erhalten als Leiden" — der wäre Christ.

31.

Ironie gegen die, welche das Christentum durch die modernen Naturwissenschaften überwunden glauben. Die christlichen Werturteile sind damit absolut nicht überwunden. „Christus am Kreuze" ist das erhabenste Symbol — immer noch. —

32.

Will man behaupten, daß der Germane für das Christentum vorgebildet und vorbestimmt gewesen sei, so darf es einem nicht an Unverschämtheit fehlen. Denn das Gegenteil ist nicht nur wahr, sondern auch handgreiflich. Woher sollte auch die Erfindung zweier ausgezeichneter Juden, des Jesus und des Saulus, der zwei jüdischsten Juden, die es vielleicht gegeben hat, gerade die Germanen mehr anheimeln als andere Völker? (Beide meinten, das Schicksal jedes Menschen und aller Zeiten, vorher und nachher, nebst dem Schicksale der Erde, der Sonne und der Sterne, hänge von einer jüdischen Begebenheit ab: dieser Glaube ist das jüdische non plus ultra.) Wie reimt sich die höchste moralische Subtilität, welche ein Rabbiner- und nicht ein Bärenhäuter-Verstand so geschärft hat, und welcher die Erfindung des heiligen Gottes und der Sünder an ihm zuerst gelungen ist, das Gefühl der Unfreiheit und Knechtschaft in einem grenzenlos ehrsüchtigen Völkchen, sein Ausschauen nach dem Erlöser und Vollender aller Hoffnungen, die priesterliche Hierarchie und das volkstümlichere Asketentum, die überall fühlbare Nähe der Wüste, und nicht des Bärenwaldes, — wie reimt sich dies alles zum faulen, aber kriegerischen und raubsüchtigen Germanen, zum sinnlich kalten Jagdliebhaber und Biertrinker, der es nicht höher als bis zu einer rechten und schlechten Indianerreligion gebracht hat und Menschen auf Opfersteinen zu schlachten noch vor zehnhundert Jahren nicht verlernt hatte?

33.

Das Christentum ist aus dem Judentum hervorgegangen und aus nichts anderem: aber es ist in die römische Welt hineingewachsen und hat Früchte hervorgetrieben, welche

sowohl jüdisch als römisch sind. Dieses gekreuzte Christentum hat im Katholizismus eine Form gefunden, bei der das römische Element vorherrscht. Dies liegt nicht daran, daß die Germanen, die Träger der protestantischen Gesinnung, den Juden verwandter sind, sondern daß sie den Römern ferner stehen als die katholische Bevölkerung Süd-Europas.

34.

In unseren Schulen wird die jüdische Geschichte als die heilige vorgetragen: Abraham ist uns mehr als irgendeine Person der griechischen oder deutschen Geschichte, und von dem, was wir bei Davids Psalmen empfinden, ist das, was das Lesen Pindars oder Petrarcas in uns erregt, so verschieden, wie die Heimat von der Fremde. Dieser Zug zu Erzeugnissen einer asiatischen, sehr fernen und sehr absonderlichen Rasse ist vielleicht inmitten der Verworrenheit unserer modernen Kultur eine der ewigen sicheren Erscheinungen, welche noch über dem Gegensatz von Bildung und Unbildung erhaben stehen: die stärkste sittliche Nachwirkung des Christentums, welches sich nicht an Völker, sondern an Menschen wendete und deshalb kein Arg dabei hatte, den Menschen der indogermanischen Rasse das Religionsbuch eines semitischen Volkes in die Hand zu geben. Erwägt man aber, welche Anstrengungen das nichtsemitische Europa gemacht hat, um diese fremdartige, kleine jüdische Welt sich recht nahe ans Herz zu legen, sich über nichts darin mehr zu wundern, sondern sich nur über sich selbst und seine Befremdung zu wundern, — so hat vielleicht in nichts Europa sich so sehr selbst überwunden, wie in dieser Aneignung der jüdischen Literatur. Das jetzige europäische Gefühl für die Bibel ist der größte Sieg über die Beschränktheit der Rasse und über den Dünkel, daß für

jeden eigentlich nur das wertvoll sei, was sein Großvater und dessen Großvater gesagt und getan haben. Dieses Gefühl ist so mächtig, daß wer sich jetzt frei und erkennend zur Geschichte der Juden stellen will, erst viele Mühe nötig hat, um aus der allzu großen Nähe und Vertraulichkeit herauszukommen und das Jüdische wieder als fremdartig zu empfinden. Denn Europa hat sich selber zu einem guten Teile in die Bibel hineinlegen und im ganzen und großen etwas ähnliches tun müssen, wie die Puritaner Englands, welche ihre Gewohnheiten, ihre Zeitgenossen, ihre Kriege, ihre kleinen und großen Schicksale, in dem jüdischen Buche aufgezeichnet (prophezeit) fanden. — Was aber sagt der Europäer, welcher nach dem Vorzug der altjüdischen Literatur vor allen andern alten Literaturen gefragt wird: „Es ist mehr Moral darin." Das heißt aber: es ist mehr von der Moral darin, welche jetzt in Europa anerkannt wird; und das heißt wiederum nichts anderes als: Europa hat die jüdische Moralität angenommen und hält diese für eine bessere, höhere, der gegenwärtigen Gesittung und Erkenntnis angemessenere als die arabische, griechische, indische, chinesische. — Was ist der Charakter dieser Moralität? Sind die Europäer wirklich vermöge dieses moralischen Charakters die ersten und herrschenden Menschen des Erdballes? Aber wonach bemißt man den Rang der verschiedenen Moralitäten? Zudem wollen es die Nicht-Europäer, wie die Chinesen, gar nicht Wort haben, daß die Europäer sich durch Moralität vor ihnen auszeichneten. Es gehört vielleicht mit zum Wesen der jüdischen Moralität, daß sie sich für die erste und höchste hält: es ist vielleicht eine Einbildung. Ja man kann fragen: gibt es überhaupt eine Rangordnung der Moralität, gibt es einen Kanon, der über allen waltet, das Sittliche definiert ohne Rücksicht auf Volk, Zeit, Um-

stände, Erkenntnisgrad? Oder ist eine Ingredienz aller Moralen, der Grad von Anpassung an die Erkenntnis, vielleicht das, was eine Rangordnung der Moralen ermöglicht?

35.

Europa hat einen Exzeß von orientalischer Moralität in sich wuchern lassen, wie die Juden ihn ausgedacht und ausempfunden haben. Man wird nicht das glücklichste und besonnenste Volk sein, wenn man derart im Moralischen ausschweift und es ins Göttliche, Menschen-Unmögliche hineinverlegt. Sie sind viel gefangen und unterworfen gewesen, sie haben die orientalische Verachtung kennengelernt dafür, daß sie in ihrem Glauben hartnäckig waren; sie haben sich gegen diesen Glauben so benommen wie asiatische Völker gegen ihre Fürsten, kriechend, ergeben und voller Angst, auch nicht frei vom Gelüst der Unabhängigkeit: so bekamen sie eine unruhige, begehrliche, im Heimlichen sich schadlos haltende Phantasie, die Brutstätte jener sublimen anklägerischen Moralität und jenes wilden Heroismus, der sich ebenso in der Hingebung an ihren Heerführer Gott, als in der Verachtung gegen sich selbst kundgibt. Das Christentum hat vermöge seiner jüdischen Herkunft den Europäern jenes jüdische Unbehagen an sich selber gegeben, die Vorstellung von der inneren Unruhe als der menschlichen Normalität: daher die Flucht der Europäer vor sich selber, daher diese unerhörte Tätigkeit, sie stecken Kopf und Hände überallhin. Zudem ist es dem Christentum gelungen, die rein orientalischen Gegentypen, den Anachoreten und den Mönch als die Vertreter eines „höheren Lebens" in Europa auftreten zu lassen; dadurch hat es eine falsche Kritik über alles andere Leben ausgesprochen und das Griechische in Europa unmöglich

gemacht. Die Athener fühlten sich zwar als die unruhigsten Griechen: aber wie ruhig, wie voll von sich und anderen guten Dingen erscheinen sie neben uns! Sie wußten niemanden über sich und brauchten sich selbst nicht zu verachten.

36.

Das Bedürfnis zu beten, auch das des Bußredens, Lobpreisens, Segnens, Fluchens, alle religiösen Gewohnheiten brechen heraus, sobald ein Mensch pathetisch wird: zum Beweis, daß pathetisch werden heißt: eine Stufe zurücktreten. Wann sind wir davon am entferntesten? Wenn wir spielen, Geist zeigen und austauschen, freudig-heiter sind und schalkhaft dabei, im Scherz über alles Emphatische in Wort, Ton, Trieb — vielleicht erreichen wir hier einen Vorsprung über unsere Zeit. Der heroische Mensch, der vom Kampf und den Strapazen und dem Hasse ausruht und sich des Pathos schämt — und dort der Priester!

37.

Das geschwächte Griechentum, romanisiert, vergröbert, dekorativ geworden, dann als dekorative Kultur vom geschwächten Christentum als Bundesgenosse akzeptiert, mit Gewalt verbreitet unter unzivilisierten Völkern — das ist die Geschichte der abendländischen Kultur. Das Kunststück ist geleistet und das Griechische und das Pfäffische zusammengebracht.

38.

Die Leidenschaft im Mittelalter. — Das Mittelalter ist die Zeit der größten Leidenschaften. Weder das Altertum noch unsere Zeit hat diese Ausweitung der

Seele: ihre Räumlichkeit war nie größer, und nie ist mit längeren Maßstäben gemessen worden. Die physische Urwald-Leiblichkeit von Barbarenvölkern und die überseelenhaften, überwachen, allzu glänzenden Augen von christlichen Mysterien-Jüngern, das Kindlichste, Jüngste und ebenso das überreifste, Altersmüdeste, die Roheit des Raubtiers und die Verzärtelung und Ausspitzung des spätantiken Geistes — alles dies kam damals an einer Person nicht selten zusammen: da mußte, wenn einer in Leidenschaft geriet, die Stromschnelle des Gemütes gewaltiger, der Strudel verwirrter, der Sturz tiefer sein als je. — Wir neueren Menschen dürfen mit der Einbuße zufrieden sein, welche hier gemacht worden ist.

39.

Daß die starken Rassen des nördlichen Europa den christlichen Gott nicht von sich gestoßen haben, macht ihrer religiösen Begabung wahrlich keine Ehre, — um nicht vom Geschmacke zu reden. Mit einer solchen krankhaften und altersschwachen Ausgeburt der décadence hätten sie fertig werden müssen. Aber es liegt ein Fluch dafür auf ihnen, daß sie nicht mit ihm fertig geworden sind: sie haben die Krankheit, das Alter, den Widerspruch in alle ihre Instinkte aufgenommen, — sie haben seitdem keinen Gott mehr geschaffen! Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott! Sondern immer noch und wie zu Recht bestehend, wie ein ultimatum und maximum der gottbildenden Kraft, des creator spiritus im Menschen, dieser erbarmungswürdige Gott des christlichen Monotono-Theismus! Dies hybride Verfalls-Gebilde aus Null, Begriff und Widerspruch, in dem alle décadence-Instinkte, alle Feigheiten und Müdigkeiten der Seele ihre Sanktion haben! — —

40.

Das Christentum, als es seinen ersten Boden verließ, die niedrigsten Stände, die Unterwelt der antiken Welt, als es unter Barbaren-Völkern nach Macht ausging, hatte hier nicht mehr müde Menschen zur Voraussetzung, sondern innerlich verwilderte und sich zerreißende, — den starken Menschen, aber den mißratnen. Die Unzufriedenheit mit sich, das Leiden an sich ist hier nicht wie bei dem Buddhisten eine übermäßige Reizbarkeit und Schmerzfähigkeit, vielmehr umgekehrt ein übermächtiges Verlangen nach Wehe-tun, nach Auslassung der inneren Spannung in feindseligen Handlungen und Vorstellungen. Das Christentum hatte barbarische Begriffe und Werte nötig, um über Barbaren Herr zu werden: solche sind das Erstlingsopfer, das Bluttrinken im Abendmahl, die Verachtung des Geistes und der Kultur; die Folterung in allen Formen, sinnlich und unsinnlich; der große Pomp des Kultus. Der Buddhismus ist eine Religion für späte Menschen, für gütige, sanfte, übergeistig gewordne Rassen, die zu leicht Schmerz empfinden (— Europa ist noch lange nicht reif für ihn —): er ist eine Rückführung derselben zu Frieden und Heiterkeit, zur Diät im Geistigen, zu einer gewissen Abhärtung im Leiblichen. Das Christentum will über Raubtiere Herr werden; sein Mittel ist, sie krank zu machen, — die Schwächung ist das christliche Rezept zur Zähmung, zur „Zivilisation". Der Buddhismus ist eine Religion für den Schluß und die Müdigkeit der Zivilisation, das Christentum findet sie noch nicht einmal vor, — es begründet sie unter Umständen.

41.

Zu allen Zeiten hat man die Menschen „verbessern" wollen: dies vor allem hieß Moral. Aber unter dem

gleichen Wort ist das Allerverschiedenste von Tendenz versteckt. Sowohl die Zähmung der Bestie Mensch, als die Züchtung einer bestimmten Gattung Mensch ist „Besserung" genannt worden: erst diese zoologischen termini drücken Realitäten aus, — Realitäten freilich, von denen der typische „Verbesserer", der Priester, nichts weiß — nichts wissen will... Die Zähmung eines Tieres seine „Besserung" nennen ist in unsern Ohren beinahe ein Scherz. Wer weiß, was in Menagerien geschieht, zweifelt daran, daß die Bestie daselbst „verbessert" wird. Sie wird geschwächt, sie wird weniger schädlich gemacht, sie wird durch den depressiven Affekt der Furcht, durch Schmerz, durch Wunden, durch Hunger zur krankhaften Bestie. — Nichts anders steht es mit dem gezähmten Menschen, den der Priester „verbessert" hat. Im frühen Mittelalter, wo in der Tat die Kirche vor allem eine Menagerie war, machte man allerwärts auf die schönsten Exemplare der „blonden Bestie" Jagd, — man „verbesserte" zum Beispiel die vornehmen Germanen. Aber wie sah hinterdrein ein solcher „verbesserter", ins Kloster verführter Germane aus? Wie eine Karikatur des Menschen, wie eine Mißgeburt: er war zum „Sünder" geworden, er stak im Käfig, man hatte ihn zwischen lauter schreckliche Begriffe eingesperrt... Da lag er nun, krank, kümmerlich, gegen sich selbst böswillig: voller Haß gegen die Antriebe zum Leben, voller Verdacht gegen alles, was noch stark und glücklich war. Kurz, ein „Christ"... Physiologisch geredet: im Kampf mit der Bestie kann Krankmachen das einzige Mittel sein, sie schwach zu machen. Das verstand die Kirche: sie verdarb den Menschen, sie schwächte ihn, — aber sie nahm in Anspruch, ihn „verbessert" zu haben...

Balsam und Gift. — Man kann es nicht gründlich genug erwägen: das Christentum ist die Religion des altgewordenen Altertums, seine Voraussetzung sind entartete alte Kulturvölker; auf diese vermochte und vermag es wie ein Balsam zu wirken. In Zeitaltern, wo die Ohren und Augen „voller Schlamm" sind, so daß sie die Stimme der Vernunft und Philosophie nicht mehr zu vernehmen, die leibhaft wandelnde Weisheit, trage sie nun den Namen Epiktet oder Epikur, nicht mehr zu sehen vermögen: da mag vielleicht noch das aufgerichtete Marterkreuz und die „Posaune des jüngsten Gerichts" wirken, um solche Völker noch zu einem anständigen Ausleben zu bewegen. Man denke an das Rom Juvenals, an diese Giftkröte mit den Augen der Venus: — da lernt man, was es heißt, ein Kreuz vor der „Welt" schlagen, da verehrt man die stille christliche Gemeinde und ist dankbar für ihr Überwuchern des griechisch-römischen Erdreichs. Wenn die meisten Menschen damals gleich mit der Verknechtung der Seele, mit der Sinnlichkeit von Greisen geboren wurden: welche Wohltat, jenen Wesen zu begegnen, die mehr Seelen als Leiber waren und welche die griechische Vorstellung von den Hadesschatten zu verwirklichen schienen: scheue, dahinhuschende, zirpende, wohlwollende Gestalten, mit einer Anwartschaft auf das „bessere Leben" und dadurch so anspruchslos, so stillverachtend, so stolz-geduldig geworden! — Dies Christentum als Abendläuten des guten Altertums, mit zersprungener müder und doch wohltönender Glocke, ist selbst noch für den, welcher jetzt jene Jahrhunderte nur historisch durchwandert, ein Ohrenbalsam: was muß es für jene Menschen selber gewesen sein! — Dagegen ist das Christentum für junge, frische

Barbarenvölker Gift; in die Helden-, Kinder- und Tierseele des alten Deutschen zum Beispiel die Lehre von der Sündhaftigkeit und Verdammnis hineinpflanzen, heißt nichts anderes als sie vergiften; eine ganz ungeheuerliche chemische Gärung und Zersetzung, ein Durcheinander von Gefühlen und Urteilen, ein Wuchern und Bilden des Abenteuerlichsten mußte die Folge sein und also im weiteren Verlaufe eine gründliche Schwächung solcher Barbarenvölker. — Freilich: was hätten wir, ohne diese Schwächung, noch von der griechischen Kultur! was von der ganzen Kultur-Vergangenheit des Menschengeschlechts! — denn die vom Christentume unangetasteten Barbaren verstanden gründlich mit alten Kulturen aufzuräumen: wie es zum Beispiel die heidnischen Eroberer des romanisierten Britannien mit furchtbarer Deutlichkeit bewiesen haben. Das Christentum hat wider seinen Willen helfen müssen, die antike „Welt" unsterblich zu machen. — Nun bleibt auch hier wieder eine Gegenfrage und die Möglichkeit einer Gegenrechnung übrig: wäre vielleicht, ohne jene Schwächung durch das erwähnte Gift, eine oder die andere jener frischen Völkerschaften, etwa die deutsche, imstande gewesen, allmählich von selber eine höhere Kultur zu finden, eine eigene, neue? — von welcher somit der Menschheit selbst der entfernteste Begriff verlorengegangen wäre? — So steht es auch hier wie überall: man weiß nicht, christlich zu reden, ob Gott dem Teufel oder der Teufel Gott mehr Dank dafür schuldig ist, daß alles so gekommen ist, wie es ist.

## 43.

Luther der große Wohltäter. — Das Bedeutendste, was Luther gewirkt hat, liegt in dem Mißtrauen, welches er gegen die Heiligen und die ganze christliche vita

contemplativa geweckt hat: seitdem erst ist der Weg zu einer unchristlichen vita contemplativa in Europa wieder zugänglich geworden und der Verachtung der weltlichen Tätigkeit und der Laien ein Ziel gesetzt. Luther, der ein wackerer Bergmannssohn blieb, als man ihn ins Kloster gesperrt hatte, und hier, in Ermangelung anderer Tiefen und „Teufen", in sich einstieg und schreckliche dunkle Gänge bohrte, — er merkte endlich, daß ein beschauliches heiliges Leben ihm unmöglich sei und daß seine angeborene „Aktivität" in Seele und Leib ihn zugrunde richten werde. Allzulange versuchte er mit Kasteiungen den Weg zum Heiligen zu finden, — endlich faßte er seinen Entschluß und sagte bei sich: „es gibt gar keine wirkliche vita contemplativa! Wir haben uns betrügen lassen! Die Heiligen sind nicht mehr wert gewesen als wir alle." — Das war freilich eine bäurische Art, recht zu behalten, — aber für Deutsche jener Zeit die rechte und einzige: wie erbaute es sie, nun in ihrem Lutherischen Katechismus zu lesen: „außer den zehn Geboten gibt es kein Werk, das Gott gefallen könnte, — die gerühmten geistlichen Werke der Heiligen sind selbsterdachte."

## 44.

Es scheint, daß den lateinischen Rassen ihr Katholizismus viel innerlicher zugehört, als uns Nordländern das ganze Christentum überhaupt; und daß folglich der Unglaube in katholischen Ländern etwas ganz andres zu bedeuten hat als in protestantischen — nämlich eine Art Empörung gegen den Geist der Rasse, während er bei uns eher eine Rückkehr zum Geist (oder Ungeist —) der Rasse ist. Wir Nordländer stammen unzweifelhaft aus Barbaren-Rassen, auch in Hinsicht auf unsre Begabung

zur Religion: wir sind schlecht für sie begabt. Man darf die Kelten ausnehmen, welche deshalb auch den besten Boden für die Aufnahme der christlichen Infektion im Norden abgegeben haben: — in Frankreich kam das christliche Ideal, soweit es nur die blasse Sonne des Nordens erlaubt hat, zum Ausblühen. Wie fremdartig fromm sind unserm Geschmack selbst diese letzten französischen Skeptiker noch, sofern etwas keltisches Blut in ihrer Abkunft ist! Wie katholisch, wie undeutsch riecht uns Auguste Comtes Soziologie mit ihrer römischen Logik der Instinkte! Wie jesuitisch jener liebenswürdige und kluge Cicerone von Port-Royal, Sainte-Beuve, trotz all seiner Jesuiten-Feindschaft! Und gar Ernest Renan: wie unzugänglich klingt uns Nordländern die Sprache solch eines Renan, in dem alle Augenblicke irgendein Nichts von religiöser Spannung seine in feinerem Sinne wollüstige und bequem sich bettende Seele um ihr Gleichgewicht bringt! Man spreche ihm einmal diese schönen Sätze nach — und was für Bosheit und Übermut regt sich sofort in unsrer wahrscheinlich weniger schönen und härteren, nämlich deutscheren Seele als Antwort! — „disons donc hardiment que la religion est un produit de l'homme normal, que l'homme est le plus dans le vrai quand il est le plus religieux et le plus assuré d'une destinée infinie ... C'est quand il est bon qu'il veut que la vertu corresponde à un ordre éternel, c'est quand il contemple les choses d'une manière désintéressée qu'il trouve la mort révoltante et absurde. Comment ne pas supposer que c'est dans ces moments-là, que l'homme voit le mieux?" ... Diese Sätze sind meinen Ohren und Gewohnheiten so sehr antipodisch, daß, als ich sie fand, mein erster Ingrimm daneben schrieb „la niaiserie religieuse par excellence!" — bis mein letzter

Ingrimm sie gar noch liebgewann, diese Sätze mit ihrer auf den Kopf gestellten Wahrheit! Es ist so artig, so auszeichnend, seine eignen Antipoden zu haben!

45.

Der Bauernaufstand des Geistes. — Wir Europäer befinden uns im Anblick einer ungeheueren Trümmerwelt, wo einiges noch hoch ragt, wo vieles morsch und unheimlich dasteht, das meiste aber schon am Boden liegt, malerisch genug — wo gab es je schönere Ruinen? — und überwachsen mit großem und kleinem Unkraute. Die Kirche ist diese Stadt des Unterganges: wir sehen die religiöse Gesellschaft des Christentums bis in die untersten Fundamente erschüttert, — der Glaube an Gott ist umgestürzt, der Glaube an das christlich-asketische Ideal kämpft eben noch seinen letzten Kampf. Ein solches lang und gründlich gebautes Werk wie das Christentum — es war der letzte Römerbau! — konnte freilich nicht mit einem Male zerstört werden; alle Art Erdbeben hat da rütteln, alle Art Geist, die anbohrt, gräbt, nagt, feuchtet, hat da helfen müssen. Aber was das Wunderlichste ist: die, welche sich am meisten darum bemüht haben, das Christentum zu halten, zu erhalten, sind gerade seine besten Zerstörer geworden, — die Deutschen. Es scheint, die Deutschen verstehen das Wesen einer Kirche nicht. Sind sie dazu nicht geistig genug? nicht mißtrauisch genug? Der Bau der Kirche ruht jedenfalls auf einer *südländischen* Freiheit und Freisinnigkeit des Geistes und ebenso auf einem südländischen Verdachte gegen Natur, Mensch und Geist — er ruht auf einer ganz anderen Kenntnis des Menschen, Erfahrung vom Menschen, als der Norden gehabt hat. Die Lutherische Reformation war in ihrer

ganzen Breite die Entrüstung der Einfalt gegen etwas „Vielfältiges", um vorsichtig zu reden, ein grobes, biederes Mißverständnis, an dem viel zu verzeihen ist, — man begriff den Ausdruck einer *siegreichen* Kirche nicht und sah nur Korruption, man mißverstand die vornehme Skepsis, jenen *Luxus* von Skepsis und Toleranz, welchen sich jede siegreiche, selbstgewisse Macht gestattet ... Man übersieht heute gut genug, wie Luther in allen kardinalen Fragen der Macht verhängnisvoll, kurz, oberflächlich, unvorsichtig angelegt war, vor allem als Mann aus dem Volke, dem alle Erbschaft einer herrschenden Kaste, aller Instinkt für Macht abging: so daß sein Werk, sein Wille zur Wiederherstellung jenes Römerwerkes, ohne daß er es wollte und wußte, nur der Anfang eines Zerstörungswerkes wurde. Er bröselte auf, er riß zusammen, mit ehrlichem Ingrimme, wo die alte Spinne am sorgsamsten und längsten gewoben hatte. Er lieferte die heiligen Bücher an jedermann aus, — damit gerieten sie endlich in die Hände der Philologen, das heißt der Vernichter jeden Glaubens, der auf Büchern ruht. Er zerstörte den Begriff „Kirche", indem er den Glauben an die Inspiration der Konzilien wegwarf: denn nur unter der Voraussetzung, daß der inspirierende Geist, der die Kirche gegründet hat, in ihr noch lebe, noch baue, noch fortfahre, sein Haus zu bauen, behält der Begriff „Kirche" Kraft. Er gab dem Priester den Geschlechtsverkehr mit dem Weibe zurück: aber drei Viertel der Ehrfurcht, deren das Volk, vor allem das Weib aus dem Volke fähig ist, ruht auf dem Glauben, daß ein Ausnahmemensch in diesem Punkte auch in anderen Punkten eine Ausnahme sein wird, — hier gerade hat der Volksglaube an etwas Übermenschliches im Menschen, an das Wunder, an den erlösenden Gott im Menschen, seinen feinsten und ver-

fänglichsten Anwalt. Luther mußte dem Priester, nachdem er ihm das Weib gegeben hatte, die Ohrenbeichte nehmen, das war psychologisch richtig: aber damit war im Grunde der christliche Priester selbst abgeschafft, dessen tiefste Nützlichkeit immer die gewesen ist, ein heiliges Ohr, ein verschwiegener Brunnen, ein Grab für Geheimnisse zu sein. „Jedermann sein eigener Priester" — hinter solchen Formeln und ihrer bäuerischen Verschlagenheit versteckte sich bei Luther der abgründliche Haß auf den „höheren Menschen" und die Herrschaft des „höheren Menschen", wie ihn die Kirche konzipiert hatte: — er zerschlug ein Ideal, das er nicht zu erreichen wußte, während er die Entartung dieses Ideals zu bekämpfen und zu verabscheuen schien. Tatsächlich stieß er, der unmögliche Mönch, die Herrschaft der homines religiosi von sich: er machte also gerade das selber innerhalb der kirchlichen Gesellschaftsordnung, was er in Hinsicht auf die bürgerliche Ordnung so unduldsam bekämpfte, — einen „Bauernaufstand". — Was hinterdrein alles aus seiner Reformation gewachsen ist, Gutes und Schlimmes, und heute ungefähr überrechnet werden kann, — wer wäre wohl naiv genug, Luthern um dieser Folgen willen einfach zu loben oder zu tadeln? Er ist an allem unschuldig, er wußte nicht was er tat. Die Verflachung des europäischen Geistes, namentlich im Norden, seine Vergutmütigung, wenn man's lieber mit einem moralischen Worte bezeichnet hört, tat mit der Lutherischen Reformation einen tüchtigen Schritt vorwärts, es ist kein Zweifel; und ebenso wuchs durch sie die Beweglichkeit und Unruhe des Geistes, sein Durst nach Unabhängigkeit, sein Glaube an ein Recht auf Freiheit, seine „Natürlichkeit". Will man ihr in letzterer Hinsicht den Wert zugestehen, das vorbereitet und begünstigt zu haben, was

wir heute als „moderne Wissenschaft" verehren, so muß man freilich hinzufügen, daß sie auch an der Entartung des modernen Gelehrten mitschuldig ist, an seinem Mangel an Ehrfurcht, Scham und Tiefe, an der ganzen naiven Treuherzigkeit und Biedermännerei in Dingen der Erkenntnis, kurz an jenem Plebejismus des Geistes, der den letzten beiden Jahrhunderten eigentümlich ist und von dem uns auch der bisherige Pessimismus noch keineswegs erlöst hat, — auch die „modernen Ideen" gehören noch zu diesem Bauernaufstand des Nordens gegen den kälteren, zweideutigeren, mißtrauischeren Geist des Südens, der sich in der christlichen Kirche sein größtes Denkmal gebaut hat. Vergessen wir es zuletzt nicht, was eine Kirche ist, und zwar im Gegensatz zu jedem „Staate": eine Kirche ist vor allem ein Herrschaftsgebilde, das den geistigeren Menschen den obersten Rang sichert und an die Macht der Geistigkeit soweit glaubt, um sich alle gröberen Gewaltmittel zu verbieten, — damit allein ist die Kirche unter allen Umständen eine vornehmere Institution als der Staat.

46.

Renaissance und Reformation. — Die italienische Renaissance barg in sich alle die positiven Gewalten, welchen man die moderne Kultur verdankt: also Befreiung des Gedankens, Mißachtung der Autoritäten, Sieg der Bildung über den Dünkel der Abkunft, Begeisterung für die Wissenschaft und die wissenschaftliche Vergangenheit der Menschen, Entfesselung des Individuums, eine Glut der Wahrhaftigkeit und Abneigung gegen Schein und bloßen Effekt (welche Glut in einer ganzen Fülle künstlerischer Charaktere hervorloderte, die Vollkommenheit in ihren Werken und nichts als Vollkommenheit mit höchster

sittlicher Reinheit von sich forderten); ja die Renaissance hatte positive Kräfte, welche in unserer bisherigen modernen Kultur noch nicht wieder so mächtig geworden sind. Es war das goldene Zeitalter dieses Jahrtausends, trotz aller Flecken und Laster. Dagegen hebt sich nun die deutsche Reformation ab als ein energischer Protest zurückgebliebener Geister, welche die Weltanschauung des Mittelalters noch keineswegs satt hatten und die Zeichen seiner Auflösung, die außerordentliche Verflachung und Veräußerlichung des religiösen Lebens, anstatt mit Frohlocken, wie sich gebührt, mit tiefem Unmute empfanden. Sie warfen mit ihrer nordischen Kraft und Halsstarrigkeit die Menschen wieder zurück, erzwangen die Gegenreformation, das heißt ein katholisches Christentum der Notwehr, mit den Gewaltsamkeiten eines Belagerungszustandes, und verzögerten um zwei bis drei Jahrhunderte ebenso das völlige Erwachen und Herrschen der Wissenschaften, als sie das völlige In-eins-Verwachsen des antiken und des modernen Geistes vielleicht für immer unmöglich machten. Die große Aufgabe der Renaissance konnte nicht zu Ende gebracht werden, der Protest des inzwischen zurückgebliebenen deutschen Wesens (welches im Mittelalter Vernunft genug gehabt hatte, um immer und immer wieder zu seinem Heile über die Alpen zu steigen) verhinderte dies. Es lag in dem Zufall einer außerordentlichen Konstellation der Politik, daß damals Luther erhalten blieb und jener Protest Kraft gewann: denn der Kaiser schützte ihn, um seine Neuerung gegen den Papst als Werkzeug des Druckes zu verwenden, und ebenfalls begünstigte ihn im stillen der Papst, um die protestantischen Reichsfürsten als Gegengewicht gegen den Kaiser zu benutzen. Ohne dies seltsame Zusammenspiel der Absichten wäre Luther verbrannt worden wie Huß — und

die Morgenröte der Aufklärung vielleicht etwas früher und mit schönerem Glanze, als wir jetzt ahnen können, aufgegangen.

47.

Renaissance und Reformation. — Was beweist die Renaissance? Daß das Reich des „Individuums" nur kurz sein kann. Die Verschwendung ist zu groß; es fehlt die Möglichkeit selbst, zu sammeln, zu kapitalisieren, und die Erschöpfung folgt auf dem Fuße. Es sind Zeiten, wo alles vertan wird, wo die Kraft selbst vertan wird, mit der man sammelt, kapitalisiert, Reichtum auf Reichtum häuft... Selbst die Gegner solcher Bewegungen sind zu einer unsinnigen Kraft-Vergeudung gezwungen; auch sie werden alsbald erschöpft, ausgebraucht, öde.

Wir haben in der Reformation ein wüstes und pöbelhaftes Gegenstück zur Renaissance Italiens, verwandten Antrieben entsprungen, nur daß diese im zurückgebliebenen, gemein gebliebenen Norden sich religiös verkleiden mußten, — dort hatte sich der Begriff des höheren Lebens von dem des religiösen Lebens noch nicht abgelöst.

Auch mit der Reformation will das Individuum zur Freiheit; „jeder sein eigner Priester" ist auch nur eine Formel der Libertinage. In Wahrheit genügte Ein Wort — „evangelische Freiheit" — und alle Instinkte, die Grund hatten, im Verborgenen zu bleiben, brachen wie wilde Hunde heraus, die brutalsten Bedürfnisse bekamen mit Einem Male den Mut zu sich, alles schien gerechtfertigt... Man hütete sich zu begreifen, welche Freiheit man im Grunde gemeint hatte, man schloß die Augen vor sich... Aber daß man die Augen zumachte und die Lippen mit schwärmerischen Reden benetzte, hinderte nicht, daß die Hände zugriffen, wo etwas zu greifen

war, daß der Bauch der Gott des „freien Evangeliums“ wurde, daß alle Rache- und Neid-Gelüste sich in unersättlicher Wut befriedigten...

Dies dauerte eine Weile: dann kam die Erschöpfung, ganz so wie sie im Süden Europas gekommen war; und auch hier wieder eine gemeine Art Erschöpfung, ein allgemeines ruere in servitium... Es kam das unanständige Jahrhundert Deutschlands...

## 48.

Die ganze Arbeit der antiken Welt umsonst: ich habe kein Wort dafür, das mein Gefühl über etwas so Ungeheures ausdrückt. — Und in Anbetracht, daß ihre Arbeit eine Vorarbeit war, daß eben erst der Unterbau zu einer Arbeit von Jahrtausenden mit granitnem Selbstbewußtsein gelegt war, der ganze Sinn der antiken Welt umsonst!... Wozu Griechen? wozu Römer? — Alle Voraussetzungen zu einer gelehrten Kultur, alle wissenschaftlichen Methoden waren bereits da, man hatte die große, die unvergleichliche Kunst, gut zu lesen, bereits festgestellt — diese Voraussetzung zur Tradition der Kultur, zur Einheit der Wissenschaft; die Naturwissenschaft, im Bunde mit Mathematik und Mechanik, war auf dem allerbesten Wege, — der Tatsachen-Sinn, der letzte und wertvollste aller Sinne, hatte seine Schulen, seine bereits jahrhundertealte Tradition! Versteht man das? Alles Wesentliche war gefunden, um an die Arbeit gehn zu können: — die Methoden, man muß es zehnmal sagen, sind das Wesentliche, auch das Schwierigste, auch Das, was am längsten die Gewohnheiten und Faulheiten gegen sich hat. Was wir heute, mit unsäglicher Selbstbezwingung — denn wir haben alle die schlechten Instinkte, die

christlichen, irgendwie noch im Leibe — uns zurückerobert haben, den freien Blick vor der Realität, die vorsichtige Hand, die Geduld und den Ernst im Kleinsten, die ganze Rechtschaffenheit der Erkenntnis — sie war bereits da! vor mehr als zwei Jahrtausenden bereits! Und, dazugerechnet, der gute, der feine Takt und Geschmack! Nicht als Gehirn-Dressur! Nicht als „deutsche" Bildung mit Rüpel-Manieren! Sondern als Leib, als Gebärde, als Instinkt, — als Realität mit Einem Wort... Alles umsonst! Über Nacht bloß noch eine Erinnerung! — Griechen! Römer! die Vornehmheit des Instinkts, der Geschmack, die methodische Forschung, das Genie der Organisation und Verwaltung, der Glaube, der Wille zur Menschen-Zukunft, das große Ja zu allen Dingen als imperium Romanum sichtbar, für alle Sinne sichtbar, der große Stil nicht mehr bloß Kunst, sondern Realität, Wahrheit, Leben geworden... — Und nicht durch ein Natur-Ereignis über Nacht verschüttet! Nicht durch Germanen und andre Schwerfüßler niedergetreten! Sondern von listigen, heimlichen, unsichtbaren, blutarmen Vampiren zuschanden gemacht! Nicht besiegt, — nur ausgesogen!... Die versteckte Rachsucht, der kleine Neid Herr geworden! Alles Erbärmliche, An-sich-Leidende, Von-schlechten-Gefühlen-Heimgesuchte, die ganze Ghetto-Welt der Seele mit einem Male obenauf! — — Man lese nur irgendeinen christlichen Agitator, den heiligen Augustin zum Beispiel, um zu begreifen, um zu riechen, was für unsaubere Gesellen damit obenauf gekommen sind. Man würde sich ganz und gar betrügen, wenn man irgendwelchen Mangel an Verstand bei den Führern der christlichen Bewegung voraussetzte: — o sie sind klug, klug bis zur Heiligkeit, diese Herrn Kirchenväter! Was ihnen abgeht, ist etwas ganz anderes. Die Natur hat sie

vernachlässigt, — sie vergaß, ihnen eine bescheidne Mitgift von achtbaren, von anständigen, von reinlichen Instinkten mitzugeben... Unter uns, es sind nicht einmal Männer... Wenn der Islam das Christentum verachtet, so hat er tausendmal recht dazu: der Islam hat Männer zur Voraussetzung...

49.

Das Christentum hat uns um die Ernte der antiken Kultur gebracht, es hat uns später wieder um die Ernte der Islam-Kultur gebracht. Die wunderbare maurische Kultur-Welt Spaniens, uns im Grunde verwandter, zu Sinn und Geschmack redender als Rom und Griechenland, wurde niedergetreten (— ich sage nicht von was für Füßen —), warum? weil sie vornehmen, weil sie Männer-Instinkten ihre Entstehung verdankte, weil sie zum Leben ja sagte auch noch mit den seltnen und raffinierten Kostbarkeiten des maurischen Lebens!... Die Kreuzritter bekämpften später etwas, vor dem sich in den Staub zu legen ihnen besser angestanden hätte, — eine Kultur, gegen die sich selbst unser neunzehntes Jahrhundert sehr arm, sehr „spät" vorkommen dürfte. — Freilich, sie wollten Beute machen: der Orient war reich... Man sei doch unbefangen! Kreuzzüge — die höhere Seeräuberei, weiter nichts! Der deutsche Adel, Wikinger-Adel im Grunde, war damit in seinem Elemente: die Kirche wußte nur zu gut, womit man deutschen Adel hat... Der deutsche Adel, immer die „Schweizer" der Kirche, immer im Dienste aller schlechten Instinkte der Kirche, — aber gut bezahlt... Daß die Kirche gerade mit Hilfe deutscher Schwerter, deutschen Blutes und Mutes ihren Todfeindschafts-Krieg gegen alles Vor-

nehme auf Erden durchgeführt hat! Es gibt an dieser Stelle eine Menge schmerzlicher Fragen. Der deutsche Adel *fehlt* beinahe in der Geschichte der höheren Kultur: man errät den Grund... Christentum, Alkohol — die beiden *großen Mittel* der Korruption... An sich sollte es ja keine Wahl geben, angesichts von Islam und Christentum, so wenig als angesichts eines Arabers und eines Juden. Die Entscheidung ist gegeben; es steht niemandem frei, hier noch zu wählen. Entweder ist man ein Tschandala, oder man ist es *nicht*... „Krieg mit Rom aufs Messer! Friede, Freundschaft mit dem Islam": so empfand, so *tat* jener große Freigeist, das Genie unter den deutschen Kaisern, Friedrich der Zweite. Wie? muß ein Deutscher erst Genie, erst Freigeist sein, um *anständig* zu empfinden? Ich begreife nicht, wie ein Deutscher je *christlich* empfinden konnte...

50.

Hier tut es not, eine für Deutsche noch hundertmal peinlichere Erinnerung zu berühren. Die Deutschen haben Europa um die letzte große Kultur-Ernte gebracht, die es für Europa heimzubringen gab, — um die der *Renaissance*. Versteht man endlich, *will* man verstehn, *was* die Renaissance war? Die *Umwertung der christlichen Werte*, der Versuch, mit allen Mitteln, mit allen Instinkten, mit allem Genie unternommen, die *Gegen-Werte*, die *vornehmen* Werte zum Sieg zu bringen... Es gab bisher nur *diesen* großen Krieg, es gab bisher keine entscheidendere Fragestellung als die der Renaissance, — *meine* Frage ist ihre Frage —: es gab auch nie eine grundsätzlichere, eine geradere, eine strenger in ganzer Front und auf das Zentrum los geführte Form des An-

griffs! An der entscheidenden Stelle, im Sitz des Christentums selbst angreifen, hier die vornehmen Werte auf den Thron bringen, will sagen in die Instinkte, in die untersten Bedürfnisse und Begierden der daselbst Sitzenden hineinbringen... Ich sehe eine Möglichkeit vor mir von einem vollkommen überirdischen Zauber und Farbenreiz: — es scheint mir, daß sie in allen Schaudern raffinierter Schönheit erglänzt, daß eine Kunst in ihr am Werke ist, so göttlich, so teufelsmäßig-göttlich, daß man Jahrtausende umsonst nach einer zweiten solchen Möglichkeit durchsucht; ich sehe ein Schauspiel, so sinnreich, so wunderbar paradox zugleich, daß alle Gottheiten des Olymps einen Anlaß zu einem unsterblichen Gelächter gehabt hätten — Cesare Borgia als Papst... Versteht man mich?... Wohlan, das wäre der Sieg gewesen, nach dem ich heute allein verlange —: damit war das Christentum abgeschafft! — Was geschah? Ein deutscher Mönch, Luther, kam nach Rom. Dieser Mönch, mit allen rachsüchtigen Instinkten eines verunglückten Priesters im Leibe, empörte sich in Rom gegen die Renaissance... Statt mit tiefster Dankbarkeit das Ungeheure zu verstehn, das geschehen war, die Überwindung des Christentums an seinem Sitz —, verstand sein Haß aus diesem Schauspiel nur seine Nahrung zu ziehn. Ein religiöser Mensch denkt nur an sich. — Luther sah die Verderbnis des Papsttums, während gerade das Gegenteil mit Händen zu greifen war: die alte Verderbnis, das peccatum originale, das Christentum saß nicht mehr auf dem Stuhl des Papstes! Sondern das Leben! Sondern der Triumph des Lebens! Sondern das große Ja zu allen hohen, schönen, verwegenen Dingen!... Und Luther stellte die Kirche wieder her: er griff sie an... Die Renaissance — ein Ereignis ohne Sinn, ein großes Um-

sonst! — Ah diese Deutschen, was sie uns schon gekostet haben! Umsonst — das war immer das Werk der Deutschen. — Die Reformation; Leibniz; Kant und die sogenannte deutsche Philosophie; die „Freiheits"-Kriege; das Reich — jedesmal ein Umsonst für etwas, das bereits da war, für etwas Unwiederbringliches... Es sind meine Feinde, ich bekenne es, diese Deutschen: ich verachte in ihnen jede Art von Begriffs- und Wert-Unsauberkeit, von Feigheit vor jedem rechtschaffnen Ja und Nein. Sie haben, seit einem Jahrtausend beinahe, alles verfilzt und verwirrt, woran sie mit ihren Fingern rührten, sie haben alle Halbheiten — Drei-Achtelsheiten! — auf dem Gewissen, an denen Europa krank ist, — sie haben auch die unsauberste Art Christentum, die es gibt, die unheilbarste, die unwiderlegbarste, den Protestantismus auf dem Gewissen... Wenn man nicht fertig wird mit dem Christentum, die Deutschen werden daran schuld sein...

## b) Die letzten Jahrhunderte

### 51.

Die Ritterlichkeit als die errungene Position der Macht: ihr allmähliches Zerbrechen (und zum Teil Übergang ins Breitere, Bürgerliche). Bei Larochefoucauld ist Bewußtsein über die eigentlichen Triebfedern der Noblesse des Gemüts da — und christlich verdüsterte Beurteilung dieser Triebfedern.

Fortsetzung des Christentums durch die französische Revolution. Der Verführer ist Rousseau: er entfesselt das Weib wieder, das von da an immer interessanter — leidend — dargestellt wird. Dann die Sklaven und Mistreß Beecher-Stowe. Dann die Armen und

die Arbeiter. Dann die Lasterhaften und Kranken, — alles das wird in den Vordergrund gestellt (selbst um für das Genie einzunehmen, wissen sie seit fünfhundert Jahren es nicht anders als den großen Leidträger darzustellen!). Dann kommt der Fluch auf die Wollust (Baudelaire und Schopenhauer); die entschiedenste Überzeugung, daß Herrschsucht das größte Laster ist; vollkommene Sicherheit darin, daß Moral und désintéressement identische Begriffe sind; daß das „Glück Aller" ein erstrebenswertes Ziel sei (d. h. das Himmelreich Christi). Wir sind auf dem besten Wege: das Himmelreich der Armen des Geistes hat begonnen. — Zwischenstufen: der Bourgeois (infolge des Geldes Parvenu) und der Arbeiter (infolge der Maschine).

Vergleich der griechischen Kultur und der französischen zur Zeit Ludwigs XIV. Entschiedener Glaube an sich selber. Ein Stand von Müßigen, die es sich schwer machen und viel Selbstüberwindung üben. Die Macht der Form, Wille, sich zu formen. „Glück" als Ziel eingestanden. Viel Kraft und Energie hinter dem Formenwesen. Der Genuß am Anblick eines so leicht scheinenden Lebens. — Die Griechen sahen den Franzosen wie Kinder aus.

52.

Die drei Jahrhunderte

Ihre verschiedene Sensibilität drückt sich am besten so aus:

Aristokratismus: Descartes, Herrschaft der Vernunft, Zeugnis von der Souveränität des Willens;

Femininismus: Rousseau, Herrschaft des Gefühls, Zeugnis von der Souveränität der Sinne, verlogen;

Animalismus: Schopenhauer, Herrschaft der Begierde, Zeugnis von der Souveränität der Animalität, redlicher, aber düster.

Das 17. Jahrhundert ist aristokratisch, ordnend, hochmütig gegen das Animalische, streng gegen das Herz, „ungemütlich", sogar ohne Gemüt, „undeutsch", dem Burlesken und dem Natürlichen abhold, generalisierend und souverän gegen Vergangenheit: denn es glaubt an sich. Viel Raubtier au fond, viel asketische Gewöhnung, um Herr zu bleiben. Das willensstarke Jahrhundert; auch das der starken Leidenschaft.

Das 18. Jahrhundert ist vom Weibe beherrscht, schwärmerisch, geistreich, flach, aber mit einem Geiste im Dienst der Wünschbarkeit, des Herzens, libertin im Genusse des Geistigsten, alle Autoritäten unterminierend; berauscht, heiter, klar, human, falsch vor sich, viel Canaille au fond, gesellschaftlich ...

Das 19. Jahrhundert ist animalischer, unterirdischer, häßlicher, realistischer, pöbelhafter, und ebendeshalb „besser", „ehrlicher", vor der „Wirklichkeit" jeder Art unterwürfiger, wahrer; aber willensschwach, aber traurig und dunkel-begehrlich, aber fatalistisch. Weder vor der „Vernunft", noch vor dem „Herzen" in Scheu und Hochachtung; tief überzeugt von der Herrschaft der Begierde (Schopenhauer sagte „Wille"; aber nichts ist charakteristischer für seine Philosophie, als daß das eigentliche Wollen in ihr fehlt). Selbst die Moral auf Einen Instinkt reduziert („Mitleid").

Auguste Comte ist Fortsetzung des 18. Jahrhunderts (Herrschaft von cœur über la tête, Sensualismus in der Erkenntnistheorie, altruistische Schwärmerei).

Daß die Wissenschaft in dem Grade souverän geworden ist, das beweist, wie das 19. Jahrhundert sich von

der Domination der Ideale losgemacht hat. Eine gewisse „Bedürfnislosigkeit" im Wünschen ermöglicht uns erst unsere wissenschaftliche Neugierde und Strenge — diese unsere Art Tugend ...

Die Romantik ist Nachschlag des 18. Jahrhunderts; eine Art aufgetürmtes Verlangen nach dessen Schwärmerei großen Stils (— tatsächlich ein gut Stück Schauspielerei und Selbstbetrügerei: man wollte die starke Natur, die große Leidenschaft darstellen).

Das 19. Jahrhundert sucht instinktiv nach Theorien, mit denen es seine fatalistische Unterwerfung unter das Tatsächliche gerechtfertigt fühlt. Schon Hegels Erfolg gegen die „Empfindsamkeit" und den romantischen Idealismus lag im Fatalistischen seiner Denkweise, in seinem Glauben an die größere Vernunft auf seiten des Siegreichen, in seiner Rechtfertigung des wirklichen „Staates" (an Stelle von „Menschheit" usw.). — Schopenhauer: wir sind etwas Dummes und, bestenfalls, sogar etwas Sich-selbst-Aufhebendes. Erfolg des Determinismus, der genealogischen Ableitung der früher als absolut geltenden Verbindlichkeiten, die Lehre vom milieu und der Anpassung, die Reduktion des Willens auf Reflexbewegungen, die Leugnung des Willens als „wirkender Ursache"; endlich — eine wirkliche Umtaufung: man sieht so wenig Wille, daß das Wort frei wird, um etwas anderes zu bezeichnen. Weitere Theorien: die Lehre von der Objektivität, „willenlosen" Betrachtung, als einzigem Weg zur Wahrheit; auch zur Schönheit (— auch der Glaube an das „Genie", um ein Recht auf Unterwerfung zu haben); der Mechanismus, die ausrechenbare Starrheit des mechanischen Prozesses; der angebliche „Naturalismus", Elimination des wählenden, richtenden, interpretierenden Subjekts als Prinzip —

Kant, mit seiner „praktischen Vernunft", mit seinem Moral-Fanatismus ist ganz 18. Jahrhundert; noch völlig außerhalb der historischen Bewegung; ohne jeden Blick für die Wirklichkeit seiner Zeit, z. B. Revolution; unberührt von der griechischen Philosophie; Phantast des Pflichtbegriffs; Sensualist, mit dem Hinterhang der dogmatischen Verwöhnung —.

Die Rückbewegung auf Kant in unserem Jahrhundert ist eine Rückbewegung zum achtzehnten Jahrhundert: man will sich ein Recht wieder auf die alten Ideale und die alte Schwärmerei verschaffen, — darum eine Erkenntnistheorie, welche „Grenzen setzt", das heißt erlaubt, ein Jenseits der Vernunft nach Belieben anzusetzen...

Die Denkweise Hegels ist von der Goetheschen nicht sehr entfernt: man höre Goethe über Spinoza, Wille zur Vergöttlichung des Alls und des Lebens, um in seinem Anschauen und Ergründen Ruhe und Glück zu finden; Hegel sucht Vernunft überall, — vor der Vernunft darf man sich ergeben und bescheiden. Bei Goethe eine Art von fast freudigem und vertrauendem Fatalismus, der nicht revoltiert, der nicht ermattet, der aus sich eine Totalität zu bilden sucht, im Glauben, daß erst in der Totalität alles sich erlöst, als gut und gerechtfertigt erscheint.

53.

Das 17. Jahrhundert leidet am Menschen wie an einer Summe von Widersprüchen („l'amas de contradictions", der wir sind); es sucht den Menschen zu entdecken, zu ordnen, auszugraben: während das 18. Jahrhundert zu vergessen sucht, was man von der Natur des Menschen weiß, um ihn an seine Utopie anzupassen.

„Oberflächlich, weich, human", — schwärmt für „den Menschen" —

Das 17. Jahrhundert sucht die Spuren des Individuums auszuwischen, damit das Werk dem Leben so ähnlich als möglich sehe. Das 18. sucht durch das Werk für den Autor zu interessieren. Das 17. Jahrhundert sucht in der Kunst Kunst, ein Stück Kultur; das 18. treibt mit der Kunst Propaganda für Reformen sozialer und politischer Natur.

Die „Utopie", der „ideale Mensch", die Natur-Angöttlichung, die Eitelkeit des Sich-in-Szene-setzens, die Unterordnung unter die Propaganda sozialer Ziele, die Scharlatanerie — das haben wir vom 18. Jahrhundert.

Der Stil des 17. Jahrhunderts: propre, exact et libre.

Das starke Individuum, sich selbst genügend oder vor Gott in eifriger Bemühung — und jene moderne Autoren-Zudringlichkeit und -Zuspringlichkeit — das sind Gegensätze. „Sich-produzieren" — damit vergleiche man die Gelehrten von Port-Royal.

Alfieri hatte einen Sinn für großen Stil.

Der Haß gegen das Burleske (Würdelose), der Mangel an Natursinn gehört zum 17. Jahrhundert.

## 54.

Gegen Rousseau. — Der Mensch ist leider nicht mehr böse genug; die Gegner Rousseaus, welche sagen „der Mensch ist ein Raubtier", haben leider nicht recht. Nicht die Verderbnis des Menschen, sondern seine Verzärtlichung und Vermoralisierung ist der Fluch. In der Sphäre, welche von Rousseau am heftigsten bekämpft wurde, war gerade die relativ noch starke und wohlgeratene Art Mensch (— die, welche noch die großen

Affekte ungebrochen hatte: Wille zur Macht, Wille zum Genuß, Wille und Vermögen zu kommandieren). Man muß den Menschen des 18. Jahrhunderts mit dem Menschen der Renaissance vergleichen (auch dem des 17. Jahrhunderts in Frankreich), um zu spüren, worum es sich handelt: Rousseau ist ein Symptom der Selbstverachtung und der erhitzten Eitelkeit — beides Anzeichen, daß es am dominierenden Willen fehlt: er moralisiert und sucht die Ursache seiner Miserabilität als Ranküne-Mensch in den herrschenden Ständen.

55.

Voltaire — Rousseau. — Der Zustand der Natur ist furchtbar, der Mensch ist Raubtier; unsere Zivilisation ist ein unerhörter Triumph über diese Raubtier-Natur: — so schloß Voltaire. Er empfand die Milderung, die Raffinements, die geistigen Freuden des zivilisierten Zustandes; er verachtete die Borniertheit, auch in der Form der Tugend; den Mangel an Delikatesse auch bei den Asketen und Mönchen.

Die moralische Verwerflichkeit des Menschen schien Rousseau zu präokkupieren; man kann mit den Worten „ungerecht", „grausam" am meisten die Instinkte der Unterdrückten aufreizen, die sich sonst unter dem Bann des vetitum und der Ungnade befinden: so daß ihr Gewissen ihnen die aufrührerischen Begierden widerrät. Diese Emanzipatoren suchen vor allem eins: ihrer Partei die großen Akzente und Attitüden der höheren Natur zu geben.

56.

Rousseau: die Regel gründend auf das Gefühl; die Natur als Quelle der Gerechtigkeit; der Mensch vervoll-

kommnet sich in dem Maße, in dem er sich der Natur nähert (— nach Voltaire in dem Maße, in dem er sich von der Natur entfernt). Dieselben Epochen für den einen die des Fortschritts der Humanität, für den andern Zeiten der Verschlimmerung von Ungerechtigkeit und Ungleichheit.

Voltaire noch die umanità im Sinne der Renaissance begreifend, insgleichen die virtù (als „hohe Kultur"), er kämpft für die Sache der „honnêtes gens" und „de la bonne compagnie", die Sache des Geschmacks, der Wissenschaft, der Künste, die Sache des Fortschritts selbst und der Zivilisation.

Der Kampf gegen 1760 entbrannt: der Genfer Bürger und le seigneur de Ferney. Erst von da an wird Voltaire der Mann seines Jahrhunderts, der Philosoph, der Vertreter der Toleranz und des Unglaubens (bis dahin nur un bel esprit). Der Neid und der Haß auf Rousseaus Erfolg trieb ihn vorwärts, „in die Höhe".

Pour „la canaille" un dieu rémunérateur et vengeur — Voltaire.

Kritik beider Standpunkte in Hinsicht auf den Wert der Zivilisation. Die soziale Erfindung die schönste, die es für Voltaire gibt: es gibt kein höheres Ziel, als sie zu unterhalten und zu vervollkommnen; eben Das ist die honnêteté, die sozialen Gebräuche zu achten; Tugend ein Gehorsam gegen gewisse notwendige „Vorurteile" zugunsten der Erhaltung der „Gesellschaft". Kultur-Missionar, Aristokrat, Vertreter der siegreichen, herrschenden Stände und ihrer Wertungen. Aber Rousseau blieb Plebejer, auch als homme de lettres, das war unerhört; seine unverschämte Verachtung alles dessen, was nicht er selbst war.

Das Krankhafte an Rousseau am meisten bewundert

und nachgeahmt. (Lord Byron ihm verwandt; auch sich zu erhabenen Attitüden aufschraubend, zum ranküneösen Groll; Zeichen der „Gemeinheit“; später, durch Venedig ins Gleichgewicht gebracht, begriff er, was mehr erleichtert und wohltut, ... l'insouciance.)

Rousseau ist stolz in Hinsicht auf das, was er ist, trotz seiner Herkunft; aber er gerät außer sich, wenn man ihn daran erinnert ...

Bei Rousseau unzweifelhaft die Geistesstörung, bei Voltaire eine ungewöhnliche Gesundheit und Leichtigkeit. Die Ranküne des Kranken; die Zeiten seines Irrsinns auch die seiner Menschenverachtung und seines Mißtrauens.

Die Verteidigung der Providenz durch Rousseau (gegen den Pessimismus Voltaires): er brauchte Gott, um den Fluch auf die Gesellschaft und die Zivilisation werfen zu können; alles mußte an sich gut sein, da Gott es geschaffen; nur der Mensch hat den Menschen verdorben. Der „gute Mensch“ als Naturmensch war eine reine Phantasie; aber mit dem Dogma von der Autorschaft Gottes etwas Wahrscheinliches und Begründetes.

Romantik à la Rousseau: die Leidenschaft („das souveräne Recht der Passion“); die „Natürlichkeit“; die Faszination der Verrücktheit (die Narrheit zur Größe gerechnet); die unsinnige Eitelkeit des Schwachen; die Pöbel-Ranküne als Richterin („in der Politik hat man seit hundert Jahren einen Kranken als Führer genommen“).

57.

Fortschritt in meinem Sinne. — Auch ich rede von „Rückkehr zur Natur“, obwohl es eigentlich nicht ein Zurückgehn, sondern ein Hinaufkommen ist — hinauf in die hohe, freie, selbst furchtbare Natur und Natürlich-

keit, eine solche, die mit großen Aufgaben spielt, spielen darf ... Um es im Gleichnis zu sagen: Napoleon war ein Stück „Rückkehr zur Natur", so wie ich sie verstehe (zum Beispiel in rebus tacticis, noch mehr, wie die Militärs wissen, im Strategischen). — Aber Rousseau — wohin wollte der eigentlich zurück? Rousseau, dieser erste moderne Mensch, Idealist und Canaille in Einer Person; der die moralische „Würde" nötig hatte, um seinen eignen Aspekt auszuhalten, krank vor zügelloser Eitelkeit und zügelloser Selbstverachtung. Auch diese Mißgeburt, welche sich an die Schwelle der neuen Zeit gelagert hat, wollte „Rückkehr zur Natur" — wohin, nochmals gefragt, wollte Rousseau zurück? — Ich hasse Rousseau noch in der Revolution: sie ist der welthistorische Ausdruck für diese Doppelheit von Idealist und Canaille. Die blutige Farce, mit der sich diese Revolution abspielte, ihre „Immoralität", geht mich wenig an: was ich hasse, ist ihre Rousseausche Moralität — die sogenannten „Wahrheiten" der Revolution, mit denen sie immer noch wirkt und alles Flache und Mittelmäßige zu sich überredet. Die Lehre von der Gleichheit! ... Aber es gibt gar kein giftigeres Gift: denn sie scheint von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das Ende der Gerechtigkeit ist ... „Den Gleichen Gleiches, den Ungleichen Ungleiches" — das wäre die wahre Rede der Gerechtigkeit: und, was daraus folgt, „Ungleiches niemals gleichmachen". — Daß es um jene Lehre von der Gleichheit herum so schauerlich und blutig zuging, hat dieser „modernen Idee" par excellence eine Art Glorie und Feuerschein gegeben, so daß die Revolution als Schauspiel auch die edelsten Geister verführt hat. Das ist zuletzt kein Grund, sie mehr zu achten. — Ich sehe nur einen, der sie empfand, wie sie empfunden werden muß, mit Ekel — Goethe.

Verstecktere Formen des Kultus des christlichen Moral-Ideals. — Der weichliche und feige Begriff „Natur", der von den Naturschwärmern aufgebracht ist (— abseits von allen Instinkten für das Furchtbare, Unerbittliche und Zynische auch der „schönsten" Aspekte), eine Art Versuch, jene moralisch-christliche „Menschlichkeit" aus der Natur herauszulesen, — der Rousseausche Naturbegriff, wie als ob „Natur" Freiheit, Güte, Unschuld, Billigkeit, Gerechtigkeit, Idyll sei, — immer Kultus der christlichen Moral im Grunde. — Stellen zu sammeln, was eigentlich die Dichter verehrt haben, z. B. am Hochgebirge usw. — Was Goethe an ihr haben wollte, — warum er Spinoza verehrte —. Vollkommene Unwissenheit der Voraussetzung dieses Kultus...

Der weichliche und feige Begriff „Mensch" à la Comte und Stuart Mill, womöglich gar Kultus-Gegenstand... Es ist immer wieder der Kultus der christlichen Moral unter einem neuen Namen... Die Freidenker, z. B. Guyau.

Der weichliche und feige Begriff „Kunst" als Mitgefühl für alles Leidende, Schlechtweggekommene (selbst die Historie, z. B. Thierrys): es ist immer wieder der Kultus des christlichen Moral-Ideals.

Und nun gar das ganze sozialistische Ideal: Nichts als ein tölpelhaftes Mißverständnis jenes christlichen Moral-Ideals.

59.

Statt des „Naturmenschen" Rousseaus hat das 19. Jahrhundert ein wahreres Bild vom „Menschen" entdeckt, — es hat dazu den Mut gehabt... Im ganzen ist

damit dem christlichen Begriff „Mensch" eine Wiederherstellung zuteil geworden. Wozu man nicht den Mut gehabt hat, das ist, gerade diesen „Mensch an sich" gutzuheißen und in ihm die Zukunft des Menschen garantiert zu sehen. Insgleichen hat man nicht gewagt, das Wachstum der Furchtbarkeit des Menschen als Begleiterscheinung jedes Wachstums der Kultur zu begreifen; man ist darin immer noch dem christlichen Ideal unterwürfig und nimmt dessen Partei gegen das Heidentum, insgleichen gegen den Renaissance-Begriff der virtù. So aber hat man den Schlüssel nicht zur Kultur: und in praxi bleibt es bei der Falschmünzerei der Geschichte zugunsten des „guten Menschen" (wie als ob er allein der Fortschritt des Menschen sei) und beim sozialistischen Ideal (d. h. dem Residuum des Christentums und Rousseaus in der entchristlichten Welt).

Der Kampf gegen das 18. Jahrhundert: dessen höchste Überwindung durch Goethe und Napoleon. Auch Schopenhauer kämpft gegen dasselbe; unfreiwillig aber tritt er zurück ins 17. Jahrhundert, — er ist ein moderner Pascal, mit Pascalschen Werturteilen ohne Christentum. Schopenhauer war nicht stark genug zu einem neuen Ja.

Napoleon: die notwendige Zusammengehörigkeit des höheren und des furchtbaren Menschen begriffen. Der „Mann" wiederhergestellt; dem Weibe der schuldige Tribut von Verachtung und Furcht zurückgewonnen. Die „Totalität" als Gesundheit und höchste Aktivität; die gerade Linie, der große Stil im Handeln wiederentdeckt; der mächtigste Instinkt, der des Lebens selbst, die Herrschsucht, bejaht.

60.

Fortschritt des neunzehnten Jahrhunderts gegen das achtzehnte (— im Grunde führen wir guten Europäer einen Krieg gegen das achtzehnte Jahrhundert —):

1. „Rückkehr zur Natur" immer entschiedener im umgekehrten Sinne verstanden, als es Rousseau verstand; — weg vom Idyll und der Oper!
2. immer entschiedener antiidealistisch, gegenständlicher, furchtloser, arbeitsamer, maßvoller, mißtrauischer gegen plötzliche Veränderungen, antirevolutionär;
3. immer entschiedener die Frage der Gesundheit des Leibes der „der Seele" voranstellend: letztere als einen Zustand infolge der ersteren begreifend, diese mindestens als die Vorbedingung der Gesundheit der Seele.

61.

Die beiden großen Tentativen, die gemacht worden sind, das 18. Jahrhundert zu überwinden:

Napoleon, indem er den Mann, den Soldaten und den großen Kampf um Macht wieder aufweckte — Europa als politische Einheit konzipierend;

Goethe, indem er eine europäische Kultur imaginierte, die die volle Erbschaft der schon erreichten Humanität macht.

Die deutsche Kultur dieses Jahrhunderts erweckt Mißtrauen — in der Musik fehlt jenes volle, erlösende und bindende Element Goethe —

62.

Warum kulminiert die deutsche Musik zur Zeit der deutschen Romantik? Warum fehlt Goethe in der deutschen Musik? Wieviel Schiller, genauer wieviel „Thekla" ist dagegen in Beethoven!

Schumann hat Eichendorff, Uhland, Heine, Hoffmann, Tieck in sich. Richard Wagner hat Freischütz, Hoffmann, Grimm, die romantische Sage, den mystischen Katholizismus des Instinkts, den Symbolismus, die „Freigeisterei der Leidenschaft" (Rousseaus Absicht). Der „Fliegende Holländer" schmeckt nach Frankreich, wo le ténébreux 1830 der Verführer-Typus war.

Kultus der Musik, der revolutionären Romantik der Form. Wagner resümiert die Romantik, die deutsche und die französische —

63.

Die „gute alte" Zeit ist dahin, in Mozart hat sie sich ausgesungen: — wie glücklich wir, daß zu uns sein Rokoko noch redet, daß seine „gute Gesellschaft", sein zärtliches Schwärmen, seine Kinderlust am Chinesischen und Geschnörkelten, seine Höflichkeit des Herzens, sein Verlangen nach dem Zierlichen, Verliebten, Tanzenden, Tränenseligen, sein Glaube an den Süden noch an irgendeinen Rest in uns appellieren darf! Ach, irgendwann wird es einmal damit vorbei sein; — aber wer darf zweifeln, daß es noch früher mit dem Verstehen und Schmecken Beethovens vorbei sein wird! — der ja nur der Ausklang eines Stil-Übergangs und Stil-Bruchs war und nicht, wie Mozart, der Ausklang eines großen jahrhundertelangen europäischen Geschmacks. Beethoven ist das Zwischen-Begebnis einer alten mürben Seele, die beständig zerbricht, und einer zukünftigen überjungen Seele, welche beständig kommt; auf seiner Musik liegt jenes Zwielicht von ewigem Verlieren und ewigem ausschweifendem Hoffen, — dasselbe Licht, in welchem Europa gebadet lag, als es mit Rousseau geträumt, als es um den Freiheitsbaum der Revolution getanzt und

endlich vor Napoleon beinahe angebetet hatte. Aber wie schnell verbleicht jetzt gerade dies Gefühl, wie schwer ist heute schon das Wissen um dies Gefühl, — wie fremd klingt die Sprache jener Rousseau, Schiller, Shelley, Byron an unser Ohr, in denen zusammen dasselbe Schicksal Europas den Weg zum Wort gefunden hat, das in Beethoven zu singen wußte! — Was von deutscher Musik nachher gekommen ist, gehört in die Romantik, das heißt in eine, historisch gerechnet, noch kürzere, noch flüchtigere, noch oberflächlichere Bewegung, als es jener große Zwischenakt, jener Übergang Europas von Rousseau zu Napoleon und zur Heraufkunft der Demokratie war. Weber: aber was ist uns heute Freischütz und Oberon! Oder Marschners Hans Heiling und Vampyr! Oder selbst noch Wagners Tannhäuser! Das ist verklungene, wenn auch noch nicht vergessene Musik. Diese ganze Musik der Romantik war überdies nicht vornehm genug, nicht Musik genug, um auch anderswo recht zu behalten, als im Theater und vor der Menge; sie war von vornherein Musik zweiten Ranges, die unter wirklichen Musikern wenig in Betracht kam. Anders stand es mit Felix Mendelssohn, jenem halkyonischen Meister, der um seiner leichteren, reineren, beglückteren Seele willen schnell verehrt und ebenso schnell vergessen wurde: als der schöne Zwischenfall der deutschen Musik. Was aber Robert Schumann angeht, der es schwer nahm und von Anfang an auch schwer genommen worden ist — es ist der letzte, der eine Schule gegründet hat —: gilt es heute unter uns nicht als ein Glück, als ein Aufatmen, als eine Befreiung, daß gerade diese Schumannsche Romantik überwunden ist? Schumann, in die „sächsische Schweiz" seiner Seele flüchtend, halb Wertherisch, halb Jean-Paulisch geartet, gewiß nicht Beethovenisch! gewiß

nicht Byronisch! — seine Manfred-Musik ist ein Mißgriff und Mißverständnis bis zum Unrechte —, Schumann mit seinem Geschmack, der im Grunde ein kleiner Geschmack war (nämlich ein gefährlicher, unter Deutschen doppelt gefährlicher Hang zur stillen Lyrik und Trunkenboldigkeit des Gefühls), beständig beiseite gehend, sich scheu verziehend und zurückziehend, ein edler Zärtling, der in lauter anonymen Glück und Weh schwelgte, eine Art Mädchen und noli me tangere von Anbeginn: dieser Schumann war bereits nur noch ein deutsches Ereignis in der Musik, kein europäisches mehr, wie Beethoven es war, wie, in noch umfänglicherem Maße, Mozart es gewesen ist, — mit ihm drohte der deutschen Musik ihre größte Gefahr, die Stimme für die Seele Europas zu verlieren und zu einer bloßen Vaterländerei herabzusinken.

## 64.

Die Musik als Spätling jeder Kultur. — Die Musik kommt von allen Künsten, welche auf einem bestimmten Kultur-Boden, unter bestimmten sozialen und politischen Verhältnissen jedesmal aufzuwachsen pflegen, als die letzte aller Pflanzen zum Vorschein, im Herbst und Abblühen der zu ihr gehörigen Kultur: während gewöhnlich die ersten Boten und Anzeichen eines neuen Frühlings schon bemerkbar sind; ja mitunter läutet die Musik wie die Sprache eines versunkenen Zeitalters in eine erstaunte und neue Welt hinein und kommt zu spät. Erst in der Kunst der Niederländer Musiker fand die Seele des christlichen Mittelalters ihren vollen Klang: ihre Ton-Baukunst ist die nachgeborne, aber echt- und ebenbürtige Schwester der Gotik. Erst in Händels Musik erklang das beste von Luthers und seiner Verwandten

Seele, der große jüdisch-heroische Zug, welcher die ganze Reformations-Bewegung schuf. Erst Mozart gab dem Zeitalter Ludwig des Vierzehnten und der Kunst Racines und Claude Lorrains in klingendem Golde heraus. Erst in Beethovens und Rossinis Musik sang sich das achtzehnte Jahrhundert aus, das Jahrhundert der Schwärmerei, der zerbrochnen Ideale und des flüchtigen Glücks. So möchte denn ein Freund empfindsamer Gleichnisse sagen, jede wahrhaft bedeutende Musik sei Schwanengesang. — Die Musik ist eben nicht eine allgemeine überzeitliche Sprache, wie man so oft zu ihrer Ehre gesagt hat, sondern entspricht genau einem Gefühls-Wärme- und Zeitmaß, welches eine ganz bestimmte einzelne, zeitlich und örtlich gebundene Kultur als inneres Gesetz in sich trägt: die Musik Palestrinas würde für einen Griechen völlig unzugänglich sein, und wiederum — was würde Palestrina bei der Musik Rossinis hören? — Vielleicht, daß auch unsere neueste deutsche Musik, so sehr sie herrscht und herrschlustig ist, in kurzer Zeitspanne nicht mehr verstanden wird: denn sie entsprang aus einer Kultur, die im raschen Absinken begriffen ist; ihr Boden ist jene Reaktions- und Restaurations-Periode, in welcher ebenso ein gewisser Katholizismus des Gefühls wie die Lust an allem heimisch-nationalen Wesen und Urwesen zur Blüte kam und über Europa einen gemischten Duft ausgoß: welche beide Richtungen des Empfindens, in größter Stärke erfaßt und bis in die entferntesten Enden fortgeführt, in der Wagnerischen Kunst zuletzt zum Erklingen gekommen sind. Wagners Aneignung der altheimischen Sagen, sein veredelndes Schalten und Walten unter deren so fremdartigen Göttern und Helden — welche eigentlich souveräne Raubtiere sind, mit Anwandlungen von Tiefsinn, Großherzigkeit und Lebensüber-

druß —, die Neubeseelung dieser Gestalten, denen er den christlich-mittelalterlichen Durst nach verzückter Sinnlichkeit und Entsinnlichung dazugab, dieses ganze Wagnerische Nehmen und Geben in Hinsicht auf Stoffe, Seelen, Gestalten und Worte spricht deutlich auch den Geist seiner Musik aus, wenn diese, wie alle Musik, von sich selber nicht völlig unzweideutig zu reden vermöchte: dieser Geist führt den allerletzten Kriegs- und Reaktionszug an gegen den Geist der Aufklärung, welcher aus dem vorigen Jahrhundert in dieses hineinwehte, ebenso gegen die übernationalen Gedanken der französischen Umsturz-Schwärmerei und der englisch-amerikanischen Nüchternheit im Umbau von Staat und Gesellschaft. — Ist es aber nicht ersichtlich, daß die hier — bei Wagner selbst und seinem Anhange — noch zurückgedrängt erscheinenden Gedanken- und Empfindungskreise längst von neuem wieder Gewalt bekommen haben, und daß jener späte musikalische Protest gegen sie zumeist in Ohren hineinklingt, die andere und entgegengesetzte Töne lieber hören? so daß eines Tages jene wunderbare und hohe Kunst ganz plötzlich unverständlich werden und sich Spinnweben und Vergessenheit über sie legen könnten. — Man darf sich über diese Sachlage nicht durch jene flüchtigen Schwankungen beirren lassen, welche als Reaktion innerhalb der Reaktion, als ein zeitweiliges Einsinken des Wellenbergs inmitten der gesamten Bewegung erscheinen; so mag dieses Jahrzehnt der nationalen Kriege, des ultramontanen Martyriums und der sozialistischen Beängstigung in seinen feineren Nachwirkungen auch der genannten Kunst zu einer plötzlichen Glorie verhelfen — ohne ihr damit die Bürgschaft dafür zu geben, daß sie „Zukunft habe", oder gar, daß sie die Zukunft habe. — Es liegt im Wesen der Musik, daß die Früchte ihrer großen

Kultur-Jahrgänge zeitiger unschmackhaft werden und rascher verderben als die Früchte der bildenden Kunst oder gar die auf dem Baume der Erkenntnis gewachsenen: unter allen Erzeugnissen des menschlichen Kunstsinns sind nämlich Gedanken das Dauerhafteste und Haltbarste.

65.

Zur Stärke des 19. Jahrhunderts. — Wir sind mittelalterlicher als das 18. Jahrhundert; nicht bloß neugieriger oder reizbarer für Fremdes und Seltnes. Wir haben gegen die Revolution revoltiert... Wir haben uns von der Furcht vor der raison, dem Gespenst des 18. Jahrhunderts, emanzipiert: wir wagen wieder absurd, kindisch, lyrisch zu sein, — mit einem Wort: „wir sind Musiker". Ebensowenig fürchten wir uns vor dem Lächerlichen wie vor dem Absurden. Der Teufel findet die Toleranz Gottes zu seinen Gunsten: mehr noch, er hat ein Interesse als der Verkannte, Verleumdete von alters her, — wir sind die Ehrenretter des Teufels.

Wir trennen das Große nicht mehr von dem Furchtbaren. Wir rechnen die guten Dinge zusammen in ihrer Komplexität mit den schlimmsten: wir haben die absurde „Wünschbarkeit" von ehedem überwunden (die das Wachstum des Guten wollte ohne das Wachstum des Bösen —). Die Feigheit vor dem Ideal der Renaissance hat nachgelassen, — wir wagen es, zu ihren Sitten selbst zu aspirieren. Die Intoleranz gegen den Priester und die Kirche hat zu gleicher Zeit ein Ende bekommen; „es ist unmoralisch, an Gott zu glauben", — aber gerade Das gilt uns als die beste Form der Rechtfertigung dieses Glaubens.

Wir haben alledem ein Recht bei uns gegeben. Wir

fürchten uns nicht vor der Kehrseite der „guten Dinge“ (— wir suchen sie: wir sind tapfer und neugierig genug dazu), z. B. am Griechentum, an der Moral, an der Vernunft, am guten Geschmack (— wir rechnen die Einbuße nach, die man mit all solchen Kostbarkeiten macht: man macht sich beinahe arm mit einer solchen Kostbarkeit —). Ebensowenig verhehlen wir uns die Kehrseite der schlimmen Dinge.

66.

Was uns Ehre macht. — Wenn irgend etwas uns Ehre macht, so ist es dies: wir haben den Ernst wo andershin gelegt: wir nehmen die von allen Zeiten verachteten und beiseite gelassenen niedrigen Dinge wichtig, — wir geben dagegen die „schönen Gefühle“ wohlfeil.

Gibt es eine gefährlichere Verirrung, als die Verachtung des Leibes? Als ob nicht mit ihr die ganze Geistigkeit verurteilt wäre zum Krankhaft-werden, zu den vapeurs des „Idealismus“!

Es hat alles nicht Hand noch Fuß, was von Christen und Idealisten ausgedacht ist: wir sind radikaler. Wir haben die „kleinste Welt“ als das überall Entscheidende entdeckt.

Straßenpflaster, gute Luft im Zimmer, die Speise auf ihren Wert begriffen; wir haben Ernst gemacht mit allen Necessitäten des Daseins und verachten alles „Schönseelentum“ als eine Art der „Leichtfertigkeit und Frivolität“. — Das bisher Verachtetste ist in die erste Linie gerückt.

## 3. Sozialismus und Demokratie
### (Kritik des modernen Nihilismus)

67.

Daß die Menschheit eine Gesamtaufgabe zu lösen habe, daß sie als Ganzes irgendeinem Ziel entgegenlaufe, diese sehr unklare und willkürliche Vorstellung ist noch sehr jung. Vielleicht wird man sie wieder los, bevor sie eine „fixe Idee" wird... Sie ist kein Ganzes, diese Menschheit: sie ist eine unlösbare Vielheit von aufsteigenden und niedersteigenden Lebensprozessen, — sie hat nicht eine Jugend und darauf eine Reife und endlich ein Alter. Sondern die Schichten liegen durcheinander und übereinander — und in einigen Jahrtausenden kann es immer noch jüngere Typen Mensch geben, als wir sie heute nachweisen können. Die décadence andererseits gehört zu allen Epochen der Menschheit: überall gibt es Auswurf- und Verfalls-Stoffe, es ist ein Lebensprozeß selbst, das Ausscheiden der Niedergangs- und Abfalls-Gebilde.

68.

Unter der Gewalt des christlichen Vorurteils gab es diese Frage gar nicht: der Sinn lag in der Errettung der einzelnen Seele; das Mehr oder Weniger in der Dauer der Menschheit kam nicht in Betracht. Die besten Christen wünschten, daß es möglichst bald ein Ende habe; — über das, was dem Einzelnen not tue, gab es keinen Zweifel... Die Aufgabe stellte sich jetzt für jeden Einzelnen: wie in irgendwelcher Zukunft für einen Zukünftigen: der Wert, Sinn, Umkreis der Werte war fest, unbedingt, ewig, Eins mit Gott... Das, was von diesem ewigen Typus abwich, war sündlich, teuflisch, verurteilt...

Das Schwergewicht des Wertes lag für jede Seele in sich selber: Heil oder Verdammnis! Das Heil der ewigen Seele! Extremste Form der Verselbstung ... Für jede Seele gab es nur Eine Vervollkommnung; nur Ein Ideal; nur Einen Weg zur Erlösung ... Extremste Form der Gleichberechtigung, angeknüpft an eine optische Vergrößerung der eigenen Wichtigkeit bis ins Unsinnige ... Lauter unsinnig wichtige Seelen, mit entsetzlicher Angst um sich selbst gedreht ...

69.

Nun glaubt kein Mensch mehr an diese absurde Wichtigtuerei: und wir haben unsere Weisheit durch ein Sieb der Verachtung geseiht. Trotzdem bleibt unerschüttert die optische Gewöhnung, einen Wert des Menschen in der Annäherung an einen idealen Menschen zu suchen: man hält im Grunde sowohl die Verselbstungs-Perspektive als die Gleichberechtigung vor dem Ideal aufrecht. In summa: man glaubt zu wissen, was, in Hinsicht auf den idealen Menschen, die letzte Wünschbarkeit ist ...

Dieser Glaube ist aber nur die Folge einer ungeheuren Verwöhnung durch das christliche Ideal: als welches man, bei jeder vorsichtigen Prüfung des „idealen Typus", sofort wieder herauszieht. Man glaubt, erstens, zu wissen, daß die Annäherung an Einen Typus wünschbar ist; zweitens, zu wissen, welcher Art dieser Typus ist; drittens, daß jede Abweichung von diesem Typus ein Rückgang, eine Hemmung, ein Kraft- und Machtverlust des Menschen ist ... Zustände träumen, wo dieser vollkommene Mensch die ungeheure Zahlen-Majorität für sich hat: höher haben es auch unsere Sozialisten, selbst die Herren Utilitarier nicht gebracht. — Damit scheint ein Ziel in die Entwicklung der Menschheit zu kommen: jeden-

falls ist der Glaube an einen Fortschritt zum Ideal die einzige Form, in der eine Art Ziel in der Menschheits-Geschichte heute gedacht wird. In summa: man hat die Ankunft des „Reiches Gottes" in die Zukunft verlegt, auf die Erde, ins Menschliche, — aber man hat im Grunde den Glauben an das alte Ideal festgehalten ...

70.

Was heute am tiefsten angegriffen ist, das ist der Instinkt und der Wille der Tradition: alle Institutionen, die diesem Instinkt ihre Herkunft verdanken, gehen dem modernen Geiste wider den Geschmack ... Im Grunde denkt und tut man nichts, was nicht den Zweck verfolgte, diesen Sinn für Überlieferung mit den Wurzeln herauszureißen. Man nimmt die Tradition als Fatalität; man studiert sie, man erkennt sie an (als „Erblichkeit" —), aber man will sie nicht. Die Anspannung eines Willens über lange Zeitfernen hin, die Auswahl der Zustände und Wertungen, welche es machen, daß man über Jahrhunderte der Zukunft verfügen kann — das gerade ist im höchsten Maße antimodern. Woraus sich ergibt, daß die desorganisierenden Prinzipien unserem Zeitalter den Charakter geben. —

71.

Wissenschaftlichkeit: als Dressur oder als Instinkt. — Bei den griechischen Philosophen sehe ich einen Niedergang der Instinkte: sonst hätten sie nicht dermaßen fehlgreifen können, den bewußten Zustand als den wertvolleren anzusetzen. Die Intensität des Bewußtseins steht im umgekehrten Verhältnis zur Leichtigkeit und Schnelligkeit der zerebralen Übermitte-

lung. Dort regierte die umgekehrte Meinung über den Instinkt: was immer das Zeichen geschwächter Instinkte ist.

Wir müssen in der Tat das vollkommene Leben dort suchen, wo es am wenigsten mehr bewußt wird (d. h. seine Logik, seine Gründe, seine Mittel und Absichten, seine Nützlichkeit sich vorführt). Die Rückkehr zur Tatsache des bon sens, des bon homme, der „kleinen Leute" aller Art. Einmagazinierte Rechtschaffenheit und Klugheit seit Geschlechtern, die sich niemals ihrer Prinzipien bewußt wird und selbst einen kleinen Schauder vor Prinzipien hat. Das Verlangen nach einer räsonierenden Tugend ist nicht räsonabel... Ein Philosoph ist mit einem solchen Verlangen kompromittiert.

72.

Wenn durch Übung in einer ganzen Reihe von Geschlechtern die Moral gleichsam einmagaziniert worden ist — also die Feinheit, die Vorsicht, die Tapferkeit, die Billigkeit —, so strahlt die Gesamtkraft dieser aufgehäuften Tugend selbst noch in die Sphäre aus, wo die Rechtschaffenheit am seltensten, in die geistige Sphäre. In allem Bewußtwerden drückt sich ein Unbehagen des Organismus aus; es soll etwas Neues versucht werden, es ist nichts genügend zurecht dafür, es gibt Mühsal, Spannung, Überreiz, — das alles ist eben Bewußtwerden ... Das Genie sitzt im Instinkt; die Güte ebenfalls. Man handelt nur vollkommen, sofern man instinktiv handelt. Auch moralisch betrachtet ist alles Denken, das bewußt verläuft, eine bloße Tentative, zumeist das Widerspiel der Moral. Die wissenschaftliche Rechtschaffenheit ist immer ausgehängt, wenn der Denker anfängt zu räsonieren: man

mache die Probe, man lege die Weisesten auf die Goldwaage, indem man sie Moral reden macht...

Das läßt sich beweisen, daß alles Denken, das bewußt verläuft, auch einen viel niedrigeren Grad von Moralität darstellen wird als das Denken desselben, sofern es von seinen Instinkten geführt wird.

73.

Die ehemaligen Mittel, gleichartige, dauernde Wesen durch lange Geschlechter zu erzielen: unveräußerlicher Grundbesitz, Verehrung der Älteren (Ursprung des Götter- und Heroen-Glaubens als der Ahnherren).

Jetzt gehört die Zersplitterung des Grundbesitzes in die entgegengesetzte Tendenz: eine Zeitung (an Stelle der täglichen Gebete), Eisenbahn, Telegraph. Zentralisation einer ungeheuren Menge verschiedener Interessen in Einer Seele: die dazu sehr stark und verwandlungsfähig sein muß.

74.

Weshalb alles Schauspielerei wird. — Dem modernen Menschen fehlt: der sichere Instinkt (Folge einer langen gleichartigen Tätigkeitsform einer Art Mensch); die Unfähigkeit, etwas Vollkommnes zu leisten, ist bloß die Folge davon: — man kann als einzelner die Schule nie nachholen.

Das, was eine Moral, ein Gesetzbuch schafft: der tiefe Instinkt dafür, daß erst der Automatismus die Vollkommenheit möglich macht in Leben und Schaffen.

Aber jetzt haben wir den entgegengesetzten Punkt erreicht, ja, wir haben ihn erreichen gewollt — die extremste Bewußtheit, die Selbstdurchschauung des Menschen und

der Geschichte: — damit sind wir praktisch am fernsten von der Vollkommenheit in Sein, Tun und Wollen: unsere Begierde, unser Wille selbst zur Erkenntnis ist ein Symptom einer ungeheuren décadence. Wir streben nach dem Gegenteil von dem, was *starke Rassen, starke Naturen* wollen, — das Begreifen ist ein *Ende* . . .

75.

Die Zeit kommt, wo wir dafür *bezahlen* müssen, zwei Jahrtausende lang *Christen* gewesen zu sein: wir verlieren das *Schwergewicht*, das uns leben ließ, — wir wissen eine Zeitlang nicht, wo aus, noch ein. Wir stürzen jählings in die *entgegengesetzten* Wertungen, mit dem Maße von Energie, das eben eine solche extreme *Überwertung* des Menschen im Menschen erzeugt hat.

Jetzt ist alles durch und durch falsch, „Wort", durcheinander, schwach oder überspannt:

a) man versucht eine Art von *irdischer Lösung*, aber im gleichen Sinne, in dem des *schließlichen Triumphs* von Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit (der Sozialismus: „Gleichheit der Person");
b) man versucht ebenfalls das *Moralideal* festzuhalten (mit dem Vorrang des Unegoistischen, der Selbstverleugnung, der Willensverneinung);
c) man versucht selbst das „Jenseits" festzuhalten: sei es auch nur als antilogisches x: aber man deutet es sofort so aus, daß eine Art metaphysischer Trost alten Stils aus ihm gezogen werden kann;
d) man versucht die *göttliche Leitung alten Stils*, die belohnende, bestrafende, erziehende, zum *Besseren* führende Ordnung der Dinge aus dem Geschehen herauszulesen;

e) man glaubt nach wie vor an Gut und Böse: so, daß man den Sieg des Guten und die Vernichtung des Bösen als Aufgabe empfindet (— das ist englisch: typischer Fall der Flachkopf John Stuart Mill);
f) die Verachtung der „Natürlichkeit", der Begierde, des ego: Versuch, selbst die höchste Geistigkeit und Kunst als Folge einer Entpersönlichung und als désintéressement zu verstehn;
g) man erlaubt der Kirche, sich immer noch in alle wesentlichen Erlebnisse und Hauptpunkte des Einzellebens einzudrängen, um ihnen Weihe, höheren Sinn zu geben: wir haben noch immer den „christlichen Staat", die „christliche Ehe" —

76.

Man hat bisher das Christentum immer auf eine falsche, und nicht bloß schüchterne Weise angegriffen. Solange man nicht die Moral des Christentums als Kapitalverbrechen am Leben empfindet, haben dessen Verteidiger gutes Spiel. Die Frage der bloßen „Wahrheit" des Christentums — sei es in Hinsicht auf die Existenz seines Gottes oder die Geschichtlichkeit seiner Entstehungslegende, gar nicht zu reden von der christlichen Astronomie und Naturwissenschaft — ist eine ganz nebensächliche Angelegenheit, solange die Wertfrage der christlichen Moral nicht berührt ist. Taugt die Moral des Christentums etwas oder ist sie eine Schändung und Schmach trotz aller Heiligkeit der Verführungskünste? Es gibt Schlupfwinkel jeder Art für das Problem von der Wahrheit; und die Gläubigsten können zuletzt sich der Logik der Ungläubigsten bedienen, um sich ein Recht zu schaffen, gewisse Dinge als unwiderlegbar zu affirmie-

ren — nämlich als jenseits der Mittel aller Widerlegung (— dieser Kunstgriff heißt sich heute „Kantischer Kritizismus").

77.

Die Moral hat das Leben vor der Verzweiflung und dem Sprung ins Nichts bei solchen Menschen und Ständen geschützt, welche von Menschen vergewalttätigt und niedergedrückt wurden: denn die Ohnmacht gegen Menschen, nicht die Ohnmacht gegen die Natur, erzeugt die desperateste Verbitterung gegen das Dasein. Die Moral hat die Gewalthaber, die Gewalttätigen, die „Herren" überhaupt als die Feinde behandelt, gegen welche der gemeine Mann geschützt, das heißt zunächst ermutigt, gestärkt werden muß. Die Moral hat folglich am tiefsten hassen und verachten gelehrt, was der Grundcharakterzug der Herrschenden ist: ihren Willen zur Macht. Diese Moral abschaffen, leugnen, zersetzen: das wäre den bestgehaßten Trieb mit einer umgekehrten Empfindung und Wertung ansehen. Wenn der Leidende, Unterdrückte den Glauben verlöre, ein Recht zu seiner Verachtung des Willens zur Macht zu haben, so träte er in das Stadium der hoffnungslosen Desperation. Dies wäre der Fall, wenn dieser Zug dem Leben essentiell wäre, wenn sich ergäbe, daß selbst in jenem Willen zur Moral nur dieser „Wille zur Macht" verkappt sei, daß auch jenes Hassen und Verachten noch ein Machtwille ist. Der Unterdrückte sähe ein, daß er mit dem Unterdrücker auf gleichem Boden steht und daß er kein Vorrecht, keinen höheren Rang vor jenem habe.

78.

Vielmehr umgekehrt! Es gibt nichts am Leben, was Wert hat, außer dem Grade der Macht — gesetzt eben,

daß Leben selbst der Wille zur Macht ist. Die Moral behütete die Schlechtweggekommenen vor Nihilismus, indem sie jedem einen unendlichen Wert, einen metaphysischen Wert beimaß und in eine Ordnung einreihte, die mit der der weltlichen Macht und Rangordnung nicht stimmt: sie lehrte Ergebung, Demut usw. Gesetzt, daß der Glaube an diese Moral zugrunde geht, so würden die Schlechtweggekommenen ihren Trost nicht mehr haben — und zugrunde gehn.

79.

Nihilismus, als Symptom davon, daß die Schlechtweggekommenen keinen Trost mehr haben: daß sie zerstören, um zerstört zu werden, daß sie, von der Moral abgelöst, keinen Grund mehr haben, „sich zu ergeben", — daß sie sich auf den Boden des entgegengesetzten Prinzips stellen und auch ihrerseits Macht wollen, indem sie die Mächtigen zwingen, ihre Henker zu sein. Dies ist die europäische Form des Buddhismus, das Nein-tun, nachdem alles Dasein seinen „Sinn" verloren hat.

80.

Was heißt jetzt „schlechtweggekommen"? Vor allem physiologisch: nicht mehr politisch. Die ungesundeste Art Mensch in Europa (in allen Ständen) ist der Boden dieses Nihilismus: sie wird den Glauben an die ewige Wiederkunft als einen Fluch empfinden, von dem getroffen man vor keiner Handlung mehr zurückscheut: nicht passiv auslöschen, sondern alles auslöschen machen, was in diesem Grade sinn- und ziellos ist: obwohl es nur ein Krampf, ein blindes Wüten ist bei der Einsicht, daß

alles seit Ewigkeiten da war — auch dieser Moment von Nihilismus und Zerstörungslust. — Der Wert einer solchen Krisis ist, daß sie reinigt, daß sie die verwandten Elemente zusammendrängt und sich aneinander verderben macht, daß sie den Menschen entgegengesetzter Denkweisen gemeinsame Aufgaben zuweist — auch unter ihnen die schwächeren, unsichreren ans Licht bringend und so zu einer Rangordnung der Kräfte, vom Gesichtspunkt der Gesundheit, den Anstoß gibt: Befehlende als Befehlende erkennend, Gehorchende als Gehorchende. Natürlich abseits von allen bestehenden Gesellschaftsordnungen.

81.

Begriff „décadence". — Der Abfall, Verfall, Ausschuß ist nichts, was an sich zu verurteilen wäre: er ist eine notwendige Konsequenz des Lebens, des Wachstums an Leben. Die Erscheinung der décadence ist so notwendig wie irgendein Aufgang und Vorwärts des Lebens: man hat es nicht in der Hand, sie abzuschaffen. Die Vernunft will umgekehrt, daß ihr ihr Recht wird.

Es ist eine Schmach für alle sozialistischen Systematiker, daß sie meinen, es könnte Umstände geben, gesellschaftliche Kombinationen, unter denen das Laster, die Krankheit, das Verbrechen, die Prostitution, die Not nicht mehr wüchse ... Aber das heißt das Leben verurteilen ... Es steht einer Gesellschaft nicht frei, jung zu bleiben. Und noch in ihrer besten Kraft muß sie Unrat und Abfallsstoffe bilden. Je energischer und kühner sie vorgeht, um so reicher wird sie an Mißglückten, an Mißgebilden sein, um so näher dem Niedergang sein ... Alter schafft man nicht durch Institutionen ab. Die Krankheit auch nicht. Das Laster auch nicht.

## 82.

Zum Begriff „décadence".

1. Die Skepsis ist eine Folge der décadence: ebenso wie die Libertinage des Geistes.
2. Die Korruption der Sitten ist eine Folge der décadence (Schwäche des Willens, Bedürfnis starker Reizmittel —).
3. Die Kurmethoden, die psychologischen und moralischen, verändern nicht den Gang der décadence, sie halten nicht auf, sie sind physiologisch null —:

   Einsicht in die große Nullität dieser anmaßlichen „Reaktionen"; es sind Formen der Narkotisierung gegen gewisse fatale Folge-Erscheinungen; sie bringen das morbide Element nicht heraus; sie sind oft heroische Versuche, den Menschen der décadence zu annullieren, ein Minimum seiner Schädlichkeit durchzusetzen.
4. Der Nihilismus ist keine Ursache, sondern nur die Logik der décadence.
5. Der „Gute" und der „Schlechte" sind nur zwei Typen der décadence: sie halten zueinander in allen Grundphänomenen.
6. Die soziale Frage ist eine Folge der décadence.
7. Die Krankheiten, vor allem die Nerven- und Kopfkrankheiten, sind Anzeichen, daß die Defensiv-Kraft der starken Natur fehlt; eben dafür spricht die Irritabilität, so daß Lust und Unlust die Vordergrunds-Probleme werden.

## 83.

Es gibt eine tiefe und vollkommen unbewußte Wirkung der décadence selbst auf die Ideale der Wissenschaft: unsre ganze Soziologie ist der Beweis für diesen Satz. Ihr bleibt vorzuwerfen, daß sie nur das Verfalls-Gebilde der Sozietät aus Erfahrung kennt und unvermeidlich die

eigenen Verfalls-Instinkte als Norm des soziologischen Urteils nimmt.

Das niedersinkende Leben im jetzigen Europa formuliert in ihnen seine Gesellschafts-Ideale: sie sehen alle zum Verwechseln dem Ideal alter überlebter Rassen ähnlich ...

Der Herdeninstinkt sodann — eine jetzt souverän gewordene Macht — ist etwas Grundverschiedenes vom Instinkt einer aristokratischen Sozietät: und es kommt auf den Wert der Einheiten an, was die Summe zu bedeuten hat ... Unsre ganze Soziologie kennt gar keinen andern Instinkt als den der Herde, d. h. der summierten Nullen, — wo jede Null „gleiche Rechte" hat, wo es tugendhaft ist, Null zu sein ...

Die Wertung, mit der heute die verschiedenen Formen der Sozietät beurteilt werden, ist ganz und gar eins mit jener, welche dem Frieden einen höheren Wert zuerteilt als dem Krieg: aber dies Urteil ist antibiologisch, ist selbst eine Ausgeburt der décadence des Lebens ... Das Leben ist eine Folge des Kriegs, die Gesellschaft selbst ein Mittel zum Krieg ... Herr Herbert Spencer ist als Biologe ein décadent, — er ist es auch als Moralist (er sieht im Sieg des Altruismus etwas Wünschenswertes!!!).

## 84.

Die Zuchtlosigkeit des modernen Geistes unter allerhand moralischem Aufputz. — Die Prunkworte sind: die Toleranz (für „Unfähigkeit zu Ja und Nein"); la largeur de sympathie (= ein Drittel Indifferenz, ein Drittel Neugierde, ein Drittel krankhafte Erregbarkeit); die „Objektivität" (= Mangel an Person, Mangel an Wille, Unfähigkeit zur „Liebe"); die „Freiheit" gegen die Regel

(Romantik); die „Wahrheit" gegen die Fälscherei und Lügnerei (Naturalismus); die „Wissenschaftlichkeit" (das „document humain": auf deutsch der Kolportage-Roman und die Addition — statt der Komposition); die „Leidenschaft" an Stelle der Unordnung und der Unmäßigkeit; die „Tiefe" an Stelle der Verworrenheit, des Symbolen-Wirrwarrs.

85.

Ein tüchtiger Handwerker oder Gelehrter nimmt sich gut aus, wenn er seinen Stolz bei seiner Kunst hat und genügsam und zufrieden auf das Leben blickt. Nichts hingegen ist jämmerlicher anzuschauen, als wenn ein Schuster oder Schulmeister mit leidender Miene zu verstehen gibt, er sei eigentlich für etwas Besseres geboren. Es gibt gar nichts Besseres, als das Gute! und das ist: irgendeine Tüchtigkeit haben und aus ihr schaffen, virtù im italienischen Sinne der Renaissance.

Heute, in der Zeit wo der Staat einen unsinnig dicken Bauch hat, gibt es in allen Feldern und Fächern, außer den eigentlichen Arbeitern, noch „Vertreter": z. B. außer den Gelehrten noch Literaten, außer den leidenden Volks-Schichten noch schwätzende prahlerische Tunichtgute, welche jenes Leiden „vertreten", — gar nicht zu reden von den Politikern von Berufs wegen, welche sich wohlbefinden und Notstände vor einem Parlament mit starken Lungen „vertreten". Unser modernes Leben ist äußerst kostspielig durch die Menge Zwischenpersonen; in einer antiken Stadt dagegen, und im Nachklang daran noch in mancher Stadt Spaniens und Italiens, trat man selber auf und hätte nichts auf einen solchen modernen Vertreter und Zwischenhändler gegeben — es sei denn einen Tritt!

86.

Das Übergewicht der Händler und Zwischenpersonen, auch im Geistigsten: der Literat, der „Vertreter", der Historiker (als Verquicker des Vergangenen und Gegenwärtigen), der Exotiker und Kosmopolit, die Zwischenpersonen zwischen Naturwissenschaft und Philosophie, die Semi-Theologen.

87.

Den größten Ekel haben mir bisher die Schmarotzer des Geistes gemacht: man findet sie, in unserem ungesunden Europa, überall schon, und zwar mit dem besten Gewissen von der Welt. Vielleicht ein wenig trübe, ein wenig air pessimiste, in der Hauptsache aber gefräßig, schmutzig, beschmutzend, sich einschleichend, einschmiegend, diebisch, krätzig — und unschuldig wie alle kleinen Sünder und Mikroben. Sie leben davon, daß andere Leute Geist haben und mit vollen Händen ausgeben: sie wissen, wie es selbst zum Wesen des reichen Geistes gehört, unbekümmert, ohne kleinliche Vorsicht, auf den Tag hin und selbst verschwenderisch sich auszugeben. — Denn der Geist ist ein schlechter Haushalter und hat kein Augenmerk darauf, wie alles von ihm lebt und zehrt.

88.

Die Presse. — Erwägt man, wie auch jetzt noch alle großen politischen Vorgänge sich heimlich und verhüllt auf das Theater schleichen, wie sie von unbedeutenden Ereignissen verdeckt werden und in ihrer Nähe klein erscheinen, wie sie erst lange nach ihrem Geschehen ihre tiefen Einwirkungen zeigen und den Boden nachzittern lassen, — welche Bedeutung kann man da der Presse zugestehn, wie sie jetzt

ist, mit ihrem täglichen Aufwand von Lunge, um zu schreien, zu übertäuben, zu erregen, zu erschrecken, — ist sie mehr als der permanente blinde Lärm, der die Ohren und Sinne nach einer falschen Richtung ablenkt?

89.

Benutzung der kleinsten Unredlichkeit. — Die Macht der Presse besteht darin, daß jeder einzelne, der ihr dient, sich nur ganz wenig verpflichtet und verbunden fühlt. Er sagt für gewöhnlich seine Meinung, aber sagt sie einmal auch nicht, um seiner Partei oder der Politik seines Landes oder endlich sich selbst zu nützen. Solche kleine Vergehen der Unredlichkeit oder vielleicht nur einer unredlichen Verschwiegenheit sind von dem einzelnen nicht schwer zu tragen, doch sind die Folgen außerordentlich, weil diese kleinen Vergehen von vielen zu gleicher Zeit begangen werden. Jeder von diesen sagt sich: „für so geringe Dienste lebe ich besser, kann ich mein Auskommen finden; durch den Mangel solcher kleinen Rücksichten mache ich mich unmöglich". Weil es beinahe sittlich gleichgültig erscheint, eine Zeile, noch dazu vielleicht ohne Namensunterschrift, mehr zu schreiben oder nicht zu schreiben, so kann einer, der Geld und Einfluß hat, jede Meinung zur öffentlichen machen. Wer da weiß, daß die meisten Menschen in Kleinigkeiten schwach sind, und seine eigenen Zwecke durch sie erreichen will, ist immer ein gefährlicher Mensch.

90.

Abseits. — Der Parlamentarismus, das heißt die öffentliche Erlaubnis, zwischen fünf politischen Grundmeinungen wählen zu dürfen, schmeichelt sich bei jenen

vielen ein, welche gern selbständig und individuell scheinen und für ihre Meinungen kämpfen möchten. Zuletzt aber ist es gleichgültig, ob der Herde Eine Meinung befohlen oder fünf Meinungen gestattet sind, — wer von den fünf öffentlichen Meinungen abweicht und beiseite tritt, hat immer die ganze Herde gegen sich.

## 91.

Das Weib will selbständig werden: und dazu fängt es an, die Männer über das „Weib an sich" aufzuklären — das gehört zu den schlimmsten Fortschritten der allgemeinen Verhäßlichung Europas. Denn was müssen diese plumpen Versuche der weiblichen Wissenschaftlichkeit und Selbstentblößung alles ans Licht bringen! Das Weib hat so viel Grund zur Scham: im Weibe ist so viel Pedantisches, Oberflächliches, Schulmeisterliches, Kleinlich-Anmaßliches, Kleinlich-Zügelloses und -Unbescheidenes versteckt — man studiere nur seinen Verkehr mit Kindern! —, das im Grunde bisher durch die Furcht vor dem Manne am besten zurückgedrängt und gebändigt wurde. Wehe, wenn erst das „Ewig-Langweilige am Weibe" — es ist reich daran! — sich hervorwagen darf! Wenn es seine Klugheit und Kunst, die der Anmut, des Spielens, Sorgen-Wegscheuchens, Erleichterns und Leicht-Nehmens, wenn es seine feine Anstelligkeit zu angenehmen Begierden gründlich und grundsätzlich zu verlernen beginnt! Es werden schon jetzt weibliche Stimmen laut, welche, beim heiligen Aristophanes! Schrecken machen; es wird mit medizinischer Deutlichkeit gedroht, was zuerst und zuletzt das Weib vom Manne will. Ist es nicht vom schlechtesten Geschmacke, wenn das Weib sich dergestalt anschickt, wissenschaftlich zu werden? Bisher war glücklicherweise das Aufklären

Männer-Sache, Männer-Gabe — man blieb damit „unter sich"; und man darf sich zuletzt, bei allem, was Weiber über „das Weib" schreiben, ein gutes Mißtrauen vorbehalten, ob das Weib über sich selbst eigentlich Aufklärung *will* — und wollen *kann*... Wenn ein Weib damit nicht einen neuen *Putz* für sich sucht — ich denke doch, das Sich-Putzen gehört zum Ewig-Weiblichen? — nun, so will es vor sich Furcht erregen: — es *will* damit vielleicht Herrschaft. Aber es *will* nicht Wahrheit: was liegt dem Weibe an Wahrheit! Nichts ist von Anbeginn an dem Weibe fremder, widriger, feindlicher als Wahrheit, — seine große Kunst ist die Lüge, seine höchste Angelegenheit ist der Schein und die Schönheit. Gestehen wir es, wir Männer: wir ehren und lieben gerade *diese* Kunst und *diesen* Instinkt am Weibe: wir, die wir es schwer haben und uns gern zu unsrer Erleichterung zu Wesen gesellen, unter deren Händen, Blicken und zarten Torheiten uns unser Ernst, unsre Schwere und Tiefe beinahe wie eine Torheit erscheint. Zuletzt stelle ich die Frage: hat jemals ein Weib selber schon einem Weibskopfe Tiefe, einem Weibsherzen Gerechtigkeit zugestanden? Und ist es nicht wahr, daß, im großen gerechnet, „das Weib" bisher vom Weibe selbst am meisten mißachtet wurde — und ganz und gar nicht von uns? — Wir Männer wünschen, daß das Weib nicht fortfahre, sich durch Aufklärung zu kompromittieren: wie es Manns-Fürsorge und Schonung des Weibes war, als die Kirche dekretierte: mulier taceat in ecclesia! Es geschah zum Nutzen des Weibes, als Napoleon der allzu beredten Madame de Staël zu verstehen gab: mulier taceat in politicis! — und ich denke, daß es ein rechter Weiberfreund ist, der den Frauen heute zuruft: mulier taceat de muliere!

Der Sozialismus in Hinsicht auf seine Mittel. — Der Sozialismus ist der phantastische jüngere Bruder des fast abgelebten Despotismus, den er beerben will; seine Bestrebungen sind also im tiefsten Verstande reaktionär. Denn er begehrt eine Fülle der Staatsgewalt, wie sie nur je der Despotismus gehabt hat, ja er überbietet alles Vergangene dadurch, daß er die förmliche Vernichtung des Individuums anstrebt: als welches ihm wie ein unberechtigter Luxus der Natur vorkommt und durch ihn in ein zweckmäßiges Organ des Gemeinwesens umgebessert werden soll. Seiner Verwandtschaft wegen erscheint er immer in der Nähe aller exzessiven Machtentfaltungen, wie der alte typische Sozialist Plato am Hofe des sizilischen Tyrannen; er wünscht (und befördert unter Umständen) den cäsarischen Gewaltstaat dieses Jahrhunderts, weil er, wie gesagt, sein Erbe werden möchte. Aber selbst diese Erbschaft würde für seine Zwecke nicht ausreichen, er braucht die alleruntertänigste Niederwerfung aller Bürger vor dem unbedingten Staat, wie niemals etwas Gleiches existiert hat; und da er nicht einmal auf die alte religiöse Pietät gegen den Staat mehr rechnen darf, vielmehr an deren Beseitigung unwillkürlich fortwährend arbeiten muß — nämlich weil er an der Beseitigung aller bestehenden Staaten arbeitet —, so kann er sich nur auf kurze Zeiten, durch den äußersten Terrorismus, hier und da einmal auf Existenz Hoffnung machen. Deshalb bereitet er sich im stillen zu Schreckensherrschaften vor und treibt den halbgebildeten Massen das Wort „Gerechtigkeit" wie einen Nagel in den Kopf, um sie ihres Verstandes völlig zu berauben (nachdem dieser Verstand schon durch die Halbbildung sehr gelitten hat) und ihnen für das böse

Spiel, das sie spielen sollen, ein gutes Gewissen zu schaffen. — Der Sozialismus kann dazu dienen, die Gefahr aller Anhäufungen von Staatsgewalt recht brutal und eindringlich zu lehren und insofern vor dem Staate selbst Mißtrauen einzuflößen. Wenn seine rauhe Stimme in das Feldgeschrei: „so viel Staat wie möglich" einfällt, so wird dieses zunächst dadurch lärmender als je: aber bald dringt auch das Entgegengesetzte mit um so größerer Kraft hervor: „so wenig Staat wie möglich".

93.

So wenig als möglich Staat! Ich bedarf des Staates nicht, ich hätte mir, ohne jenen herkömmlichen Zwang, eine bessere Erziehung gegeben, nämlich eine auf meinen Leib passende, und die Kraft gespart, welche im Sichlosringen vergeudet wurde. Sollten die Dinge um uns etwas unsicherer werden, um so besser! Ich wünsche, daß wir etwas vorsichtig und kriegerisch leben. Die Kaufleute sind es, die uns diesen Ofen-Sorgenstuhl Staat so einladend wie möglich machen möchten, sie beherrschen mit ihrer Philosophie jetzt alle Welt. Der „industrielle" Staat ist nicht meine Wahl, wie er die Wahl Spencers ist. Ich selber will so viel als möglich Staat sein, ich habe so viele Aus- und Einnahmen, so viele Bedürfnisse, so viel mitzuteilen. Dabei arm und ohne Absicht auf Ehrenstellen, auch ohne Bewunderung für kriegerische Lorbeeren. Ich weiß, woran diese Staaten zugrunde gehen werden, an dem Non-plus-ultra-Staat der Sozialisten: dessen Gegner bin ich, und schon im jetzigen Staate hasse ich ihn. Ich will versuchen, auch im Gefängnis noch heiter und menschenwürdig zu leben und habe der Entbehrung keinen Reichtum und keine Lust an der Herrschaft entgegenzustellen.

Die Statistik beweist, daß die Menschen zunehmen im Gleichwerden, das heißt, daß —

94.

Zeichen des nächsten Jahrhunderts:

Erstens: das Eintreten der Russen in die Kultur. Ein grandioses Ziel. Nähe der Barbarei, Erwachen der Künste, Großherzigkeit der Jugend und phantastischer Wahnsinn und wirkliche Willenskraft.

Zweitens: die Sozialisten. Ebenfalls wirkliche Triebe und Willenskraft. Assoziation. Unerhörter Einfluß einzelner. Das Ideal des armen Weisen ist hier möglich. Feurige Verschwörer und Phantasten ebenso wie die großen Seelen finden ihresgleichen. — Es kommt eine Zeit der Wildheit und Kraftverjüngung.

Drittens: die religiösen Kräfte könnten immer noch stark genug sein zu einer atheistischen Religion à la Buddha, welche über die Unterschiede der Konfession hinwegstriche, und die Wissenschaft hätte nichts gegen ein neues Ideal. Aber allgemeine Menschenliebe wird es nicht sein! Ein neuer Mensch muß sich zeigen.

95.

Man redet dem Luxus jetzt das Wort als dem stärksten Reizmittel auf Arme, Arbeit-Geplagte und Verheiratete: um seinetwillen streben sie nach Reichtum: man befeindet die Zufriedenheit und die idyllische Philosophie als Schädiger des National-Reichtums und der Arbeitskraft. Möglichst viel Reichtum, möglichst viel Neid und Unlust, möglichst viel Konkurrenz! In reichen Staaten seien die Künste am besten gefördert worden, durch Luxusmenschen, — die

Kunst ein Mittel den Neid der Niederen zu erregen, als ein Stück Luxus. — Andererseits soll ihr Emporwachsen im Luxus eine Apologie des Luxus und der Absicht auf Unzufriedenheit sein: Künste vorübergehend die Unlust solcher Zustände beschwichtigend und betäubend, jedenfalls verherrlichend.

96.

Ein Mensch sinkt in meiner Achtung 1. wenn er 200 bis 300 Taler jährlich hat und trotzdem Kaufmann, Beamter oder Soldat noch wird, bei der Wahl eines Lebensberufes; 2. wenn er soviel verdient und trotzdem ein noch zeitraubenderes Amt sucht (auch als Gelehrter). Wie! Sind das intellektuelle Menschen! Sich verheiraten wollen und den Sinn des Lebens darüber verlieren!

97.

Diese Sklaven sind oft müde und regelmäßig müde — deshalb nehmen sie mit ihren Vergnügen so fürlieb (was das seltsamste Merkmal unserer Zeit ist). Ihre Bier- und Weinstuben, ihr Maß angenehmer Unterhaltung, ihre Feste, ihre Kirchen — alles ist so mittelmäßig, denn es darf da nicht viel Geist und Kraft verbraucht werden, also auch nicht gefordert werden — man will sich ausruhen. — Ja! Otium! Das ist der Müßiggang solcher, die noch alle Kraft bei sich haben.

98.

Die Mittelstände streben mit allem Eifer die Arbeiter in ihre Lage zu bringen: sind sie denn glücklicher?

99.

Der Wohlstand, die Behaglichkeit, die den Sinnen Befriedigung schafft, wird jetzt begehrt, alle Welt will vor

allem das. Folglich wird sie einer geistigen Sklaverei entgegengehen, die nie noch da war. Denn das Ziel ist zu erreichen, die größten Beunruhigungen jetzt dürfen nicht täuschen. Die Chinesen sind der Beweis, daß auch Dauer dabei sein kann. Der geistige Cäsarismus schwebt über allem Bestreben der Kaufleute und Philosophen.

100.

Der Sozialismus — als die zu Ende gedachte Tyrannei der Geringsten und Dümmsten, d. h. der Oberflächlichen, Neidischen und der Dreiviertels-Schauspieler — ist in der Tat die Schlußfolgerung der „modernen Ideen" und ihres latenten Anarchismus: aber in der lauen Luft eines demokratischen Wohlbefindens erschlafft das Vermögen, zu Schlüssen oder gar zum Schluß zu kommen. Man folgt, — aber man folgert nicht mehr. Deshalb ist der Sozialismus im ganzen eine hoffnungslose säuerliche Sache: und nichts ist lustiger anzusehn, als der Widerspruch zwischen den giftigen und verzweifelten Gesichtern, welche heute die Sozialisten machen — und von was für erbärmlichen gequetschten Gefühlen legt gar ihr Stil Zeugnis ab! — und dem harmlosen Lämmer-Glück ihrer Hoffnungen und Wünschbarkeiten. Dabei kann es doch an vielen Orten Europas ihrerseits zu gelegentlichen Handstreichen und Überfällen kommen: dem nächsten Jahrhundert wird es hie und da gründlich im Leibe „rumoren", und die Pariser Kommune, welche auch in Deutschland ihre Schutzredner und Fürsprecher hat, war vielleicht nur eine leichtere Unverdaulichkeit gewesen im Vergleich zu dem, was kommt. Trotzdem wird es immer zuviel Besitzende geben, als daß der Sozialismus mehr bedeuten könnte als einen Krankheits-Anfall: und diese Besitzenden

sind wie Ein Mann Eines Glaubens „man muß etwas besitzen, um etwas zu sein". Dies aber ist der älteste und gesündeste aller Instinkte: ich würde hinzufügen „man muß mehr haben wollen, als man hat, um mehr zu werden". So nämlich klingt die Lehre, welche allem, was lebt, durch das Leben selber gepredigt wird: die Moral der Entwicklung. Haben und mehr haben wollen, Wachstum mit einem Wort — das ist das Leben selber. In der Lehre des Sozialismus versteckt sich schlecht ein „Wille zur Verneinung des Lebens": es müssen mißratene Menschen oder Rassen sein, welche eine solche Lehre ausdenken. In der Tat, ich wünschte, es würde durch einige große Versuche bewiesen, daß in einer sozialistischen Gesellschaft das Leben sich selber verneint, sich selber die Wurzeln abschneidet. Die Erde ist groß genug und der Mensch immer noch unausgeschöpft genug, als daß mir eine derart praktische Belehrung und demonstratio ad absurdum, selbst wenn sie mit einem ungeheuren Aufwand von Menschenleben gewonnen und bezahlt würde, nicht wünschenswert erscheinen müßte. Immerhin, schon als unruhiger Maulwurf unter dem Boden einer in der Dummheit rollenden Gesellschaft wird der Sozialismus etwas Nützliches und Heilsames sein können: er verzögert den „Frieden auf Erden" und die gänzliche Vergutmütigung des demokratischen Herdentieres, er zwingt die Europäer, Geist, nämlich List und Vorsicht übrig zu behalten, den männlichen und kriegerischen Tugenden nicht gänzlich abzuschwören und einen Rest von Geist, von Klarheit, Trockenheit und Kälte des Geistes übrig zu behalten, — er schützt Europa einstweilen vor dem ihm drohenden marasmus femininus.

## 101.

Gerechtigkeit als Parteien-Lockruf. — Wohl können edle (wenn auch nicht gerade sehr einsichtsvolle) Vertreter der herrschenden Klasse sich geloben: wir wollen die Menschen als gleich behandeln, ihnen gleiche Rechte zugestehen. Insofern ist eine sozialistische Denkungsweise, welche auf Gerechtigkeit ruht, möglich; aber wie gesagt nur innerhalb der herrschenden Klasse, welche in diesem Falle die Gerechtigkeit mit Opfern und Verleugnungen übt. Dagegen Gleichheit der Rechte fordern, wie es die Sozialisten der unterworfenen Kaste tun, ist nimmermehr der Ausfluß der Gerechtigkeit, sondern der Begehrlichkeit. — Wenn man der Bestie blutige Fleischstücke aus der Nähe zeigt und wieder wegzieht, bis sie endlich brüllt: meint ihr, daß dies Gebrüll Gerechtigkeit bedeute?

## 102.

Besitz und Gerechtigkeit. — Wenn die Sozialisten nachweisen, daß die Eigentums-Verteilung in der gegenwärtigen Menschheit die Konsequenz zahlloser Ungerechtigkeiten und Gewaltsamkeiten ist, und in summa die Verpflichtung gegen etwas so unrecht Begründetes ablehnen: so sehen sie nur etwas Einzelnes. Die ganze Vergangenheit der alten Kultur ist auf Gewalt, Sklaverei, Betrug, Irrtum aufgebaut; wir können aber uns selbst, die Erben aller dieser Zustände, ja die Konkreszenzen aller jener Vergangenheit, nicht wegdekretieren und dürfen nicht ein einzelnes Stück herausziehn wollen. Die ungerechte Gesinnung steckt in den Seelen der Nicht-Besitzenden auch, sie sind nicht besser als die Besitzenden und haben kein moralisches Vorrecht, denn irgendwann sind ihre Vorfahren Besitzende gewesen. Nicht gewaltsame neue Ver-

teilungen, sondern allmähliche Umschaffungen des Sinnes tun not, die Gerechtigkeit muß in allen größer werden, der gewalttätige Instinkt schwächer.

## 103.

**Ob der Besitz mit der Gerechtigkeit ausgeglichen werden kann.** — Wird die Ungerechtigkeit des Besitzes stark empfunden — der Zeiger der großen Uhr ist einmal wieder an dieser Stelle —, so nennt man zwei Mittel, derselben abzuhelfen: einmal eine gleiche Verteilung und sodann die Aufhebung des Eigentums und den Zurückfall des Besitzes an die Gemeinschaft. Letzteres Mittel ist namentlich nach dem Herzen unserer Sozialisten, welche jenem altertümlichen Juden darüber gram sind, daß er sagte: du sollst nicht stehlen. Nach ihnen soll das siebente Gebot vielmehr lauten: du sollst nicht besitzen. — Die Versuche nach dem ersten Rezepte sind im Altertum oft gemacht worden, zwar immer nur in kleinem Maßstabe, aber doch mit einem Mißerfolg, der auch uns noch Lehrer sein kann. „Gleiche Ackerlose" ist leicht gesagt; aber wieviel Bitterkeit erzeugt sich durch die dabei nötig werdende Trennung und Scheidung, durch den Verlust von altverehrtem Besitz, wieviel Pietät wird verletzt und geopfert! Man gräbt die Moralität um, wenn man die Grenzsteine umgräbt. Und wieder, wieviel neue Bitterkeit unter den neuen Besitzern, wieviel Eifersucht und Scheelsehen, da es zwei wirklich gleiche Ackerlose nie gegeben hat, und wenn es solche gäbe, der menschliche Neid auf den Nachbar nicht an deren Gleichheit glauben würde. Und wie lange dauerte diese schon in der Wurzel vergiftete und ungesunde Gleichheit! In wenigen Geschlechtern war durch Erbschaft hier das eine Los auf fünf Köpfe, dort waren fünf Lose auf

einen Kopf gekommen: und im Falle man durch harte Erbschafts-Gesetze solchen Mißständen vorbeugte, gab es zwar noch die gleichen Ackerlose, aber dazwischen Dürftige und Unzufriedene, welche nichts besaßen, außer der Mißgunst auf die Anverwandten und Nachbarn und dem Verlangen nach dem Umsturz aller Dinge. — Will man aber, nach dem zweiten Rezepte, das Eigentum der Gemeinde zurückgeben und den einzelnen nur zum zeitweiligen Pächter machen, so zerstört man das Ackerland. Denn der Mensch ist gegen alles, was er nur vorübergehend besitzt, ohne Vorsorge und Aufopferung, er verfährt damit ausbeuterisch, als Räuber oder als liederlicher Verschwender. Wenn Plato meint, die Selbstsucht werde mit der Aufhebung des Besitzes aufgehoben, so ist ihm zu antworten, daß, nach Abzug der Selbstsucht, vom Menschen jedenfalls nicht die vier Kardinaltugenden übrigbleiben werden, — wie man sagen muß: die ärgste Pest könnte der Menschheit nicht so schaden, als wenn eines Tages die Eitelkeit aus ihr entschwände. Ohne Eitelkeit und Selbstsucht — was sind denn die menschlichen Tugenden? Womit nicht von ferne gesagt sein soll, daß es nur Namen und Masken von jenen seien. Platos utopistische Grundmelodie, die jetzt noch von den Sozialisten fortgesungen wird, beruht auf einer mangelhaften Kenntnis des Menschen: ihm fehlte die Historie der moralischen Empfindungen, die Einsicht in den Ursprung der guten nützlichen Eigenschaften der menschlichen Seele. Er glaubte, wie das ganze Altertum, an Gut und Böse, wie an Weiß und Schwarz: also an eine radikale Verschiedenheit der guten und der bösen Menschen, der guten und der schlechten Eigenschaften. — Damit der Besitz fürderhin mehr Vertrauen einflöße und moralischer werde, halte man alle Arbeitswege zum kleinen Vermögen offen, aber verhindere die müheloſe, die plötzliche

Bereicherung; man ziehe alle Zweige des Transports und Handels, welche der Anhäufung großer Vermögen günstig sind, also namentlich den Geldhandel, aus den Händen der Privaten und Privatgesellschaften — und betrachte ebenso die Zuviel- wie die Nichts-Besitzer als gemeingefährliche Wesen.

104.

Ein Wahn in der Lehre vom Umsturz. — Es gibt politische und soziale Phantasten, welche feurig und beredt zu einem Umsturz aller Ordnungen auffordern, in dem Glauben, daß dann sofort das stolzeste Tempelhaus schönen Menschentums gleichsam von selbst sich erheben werde. In diesen gefährlichen Träumen klingt noch der Aberglaube Rousseaus nach, welcher an eine wundergleiche ursprüngliche, aber gleichsam verschüttete Güte der menschlichen Natur glaubt und den Institutionen der Kultur, in Gesellschaft, Staat, Erziehung, alle Schuld jener Verschüttung beimißt. Leider weiß man aus historischen Erfahrungen, daß jeder solche Umsturz die wildesten Energien als die längst begrabenen Furchtbarkeiten und Maßlosigkeiten fernster Zeitalter von neuem zur Auferstehung bringt: daß also ein Umsturz wohl eine Kraftquelle in einer matt gewordenen Menschheit sein kann, nimmermehr aber ein Ordner, Baumeister, Künstler, Vollender der menschlichen Natur. — Nicht Voltaires maßvolle, dem Ordnen, Reinigen und Umbauen zugeneigte Natur, sondern Rousseaus leidenschaftliche Torheiten und Halblügen haben den optimistischen Geist der Revolution wachgerufen, gegen den ich rufe: „Ecrasez l'infâme!“ Durch ihn ist der Geist der Aufklärung und der fortschreitenden Entwicklung auf lange

verscheucht worden: sehen wir zu — ein jeder bei sich selber — ob es möglich ist, ihn wieder zurückzurufen!

105.

Neid und Trägheit in verschiedener Richtung. — Die beiden gegnerischen Parteien, die sozialistische und die nationale — oder wie die Namen in den verschiedenen Ländern Europas lauten mögen —, sind einander würdig: Neid und Faulheit sind die bewegenden Mächte in ihnen beiden. In jenem Heerlager will man so wenig als möglich mit den Händen arbeiten, in diesem so wenig als möglich mit dem Kopf; in letzterem haßt und neidet man die hervorragenden, aus sich wachsenden Einzelnen, welche sich nicht gutwillig in Reih und Glied zum Zwecke einer Massenwirkung stellen lassen; in ersterem die bessere, äußerlich günstiger gestellte Kaste der Gesellschaft, deren eigentliche Aufgabe, die Erzeugung der höchsten Kulturgüter, das Leben innerlich um soviel schwerer und schmerzensreicher macht. Gelingt es freilich, jenen Geist der Massenwirkung zum Geiste der höheren Klassen der Gesellschaft zu machen, so sind die sozialistischen Scharen ganz im Rechte, wenn sie auch äußerlich zwischen sich und jenen zu nivellieren suchen, da sie ja innerlich, in Kopf und Herz, schon miteinander nivelliert sind. — Lebt als höhere Menschen und tut immerfort die Taten der höheren Kultur, — so gesteht euch alles, was da lebt, euer Recht zu, und die Ordnung der Gesellschaft, deren Spitze ihr seid, ist gegen jeden bösen Blick und Griff gefeit!

106.

Der heuchlerische Anschein, mit dem alle bürgerlichen Ordnungen übertüncht sind, wie als ob sie Ausgeburten

der Moralität wären — z. B. die Ehe; die Arbeit; der Beruf; das Vaterland; die Familie; die Ordnung; das Recht. Aber da sie insgesamt auf die mittelmäßigste Art Mensch hin begründet sind, zum Schutz gegen Ausnahmen und Ausnahme-Bedürfnisse, so muß man es billig finden, wenn hier viel gelogen wird.

107.

Pia fraus oder etwas anderes. — Möchte ich mich irren: aber mich dünkt, im gegenwärtigen Deutschland werde eine doppelte Art von Heuchelei für jedermann zur Pflicht des Augenblicks gemacht: man fordert ein Deutschtum aus reichspolitischer Besorgnis und ein Christentum aus sozialer Angst, beides aber nur in Worten und Gebärden und namentlich im Schweigen-können. Der Anstrich ist es, der jetzt so viel kostet, so hoch bezahlt wird: die Zuschauer sind es, derentwegen die Nation ihr Gesicht in deutsch- und christentümelnde Falten legt.

108.

Umsturzgeister und Besitzgeister. — Das einzige Mittel gegen den Sozialismus, das noch in eurer Macht steht, ist: ihn nicht herauszufordern, das heißt selber mäßig und genügsam leben, die Schaustellung jeder Üppigkeit nach Kräften verhindern und dem Staate zu Hilfe kommen, wenn er alles Überflüssige und Luxusähnliche empfindlich mit Steuern belegt. Ihr wollt dies Mittel nicht? Dann, ihr reichen Bürgerlichen, die ihr euch „liberal" nennt, gesteht es euch nur zu, eure eigne Herzensgesinnung ist es, welche ihr in den Sozialisten so furchtbar und bedrohlich findet, in euch selber aber als unvermeidlich

gelten laßt, wie als ob sie dort etwas anderes wäre. Hättet ihr, so wie ihr seid, euer Vermögen und die Sorge um dessen Erhaltung nicht, diese eure Gesinnung würde euch zu Sozialisten machen: nur der Besitz unterscheidet zwischen euch und ihnen. Euch müßt ihr zuerst besiegen, wenn ihr irgendwie über die Gegner eures Wohlstandes siegen wollt. — Und wäre jener Wohlstand nur wirklich Wohlbefinden! Er wäre nicht so äußerlich und neidherausfordernd, er wäre mitteilender, wohlwollender, ausgleichender, nachhelfender. Aber das Unechte und Schauspielerische eurer Lebensfreuden, welche mehr im Gefühl des Gegensatzes (daß andere sie nicht haben und euch beneiden) als im Gefühle der Kraft-Erfüllung und Kraft-Erhöhung liegen — eure Wohnungen, Kleider, Wagen, Schauläden, Gaumen- und Tafel-Erfordernisse, eure lärmende Opern- und Musikbegeisterung, endlich eure Frauen, geformt und gebildet, aber aus unedlem Metall, vergoldet, aber ohne Goldklang, als Schaustücke von euch gewählt, als Schaustücke sich selber gebend: — das sind die giftträgerischen Verbreiter jener Volkskrankheit, welche als sozialistische Herzenskrätze sich jetzt immer schneller der Masse mitteilt, aber in euch ihren ersten Sitz und Brüteherd hat. Und wer hielte diese Pest jetzt noch auf? —

## 109.

Die Zeit der Zyklopenbauten. — Die Demokratisierung Europas ist unaufhaltsam: wer sich dagegenstemmt, gebraucht doch eben die Mittel dazu, welche erst der demokratische Gedanke jedermann in die Hand gab, und macht diese Mittel selber handlicher und wirksamer: und die grundsätzlichsten Gegner der Demokratie (ich meine die Umsturzgeister) scheinen nur deshalb da zu

sein, um durch die Angst, welche sie erregen, die verschiedenen Parteien immer schneller auf der demokratischen Bahn vorwärtszutreiben. Nun kann es einem angesichts derer, welche jetzt bewußt und ehrlich für diese Zukunft arbeiten, in der Tat bange werden: es liegt etwas Ödes und Einförmiges in ihren Gesichtern, und der graue Staub scheint auch bis in ihre Gehirne hineingeweht zu sein. Trotzdem: es ist möglich, daß die Nachwelt über dieses unser Bangen einmal lacht und an die demokratische Arbeit einer Reihe von Geschlechtern etwa so denkt, wie wir an den Bau von Steindämmen und Schutzmauern — als an eine Tätigkeit, die notwendig viel Staub auf Kleider und Gesichter breitet und unvermeidlich wohl auch die Arbeiter ein wenig blödsinnig macht; aber wer würde deswegen solches Tun ungetan wünschen! Es scheint, daß die Demokratisierung Europas ein Glied in der Kette jener ungeheuren *prophylaktischen Maßregeln* ist, welche der Gedanke der neuen Zeit sind und mit denen wir uns gegen das Mittelalter abheben. Jetzt erst ist das Zeitalter der Zyklopenbauten! Endliche Sicherheit der Fundamente, damit alle Zukunft auf ihnen ohne Gefahr bauen kann! Unmöglichkeit fürderhin, daß die Fruchtfelder der Kultur wieder über Nacht von wilden und sinnlosen Bergwässern zerstört werden! Steindämme und Schutzmauern gegen Barbaren, gegen Seuchen, gegen *leibliche und geistige Verknechtung*! Und dies alles zunächst wörtlich und gröblich, aber allmählich immer höher und geistiger verstanden, so daß alle hier angedeuteten Maßregeln die geistreiche Gesamtvorbereitung des höchsten Künstlers der Gartenkunst zu sein scheinen, der sich dann erst zu seiner eigentlichen Aufgabe wenden kann, wenn jene vollkommen ausgeführt ist! — Freilich: bei den weiten Zeit-

strecken, welche hier zwischen Mittel und Zweck liegen, bei der großen, übergroßen, Kraft und Geist von Jahrhunderten anspannenden Mühsal, die schon not tut, um nur jedes einzelne Mittel zu schaffen oder herbeizuschaffen, darf man es den Arbeitern an der Gegenwart nicht zu hart anrechnen, wenn sie laut dekretieren, die Mauer und das Spalier sei schon der Zweck und das letzte Ziel; da ja noch niemand den Gärtner und die Fruchtpflanzen sieht, um derentwillen das Spalier da ist.

110.

Moralische Mode einer handeltreibenden Gesellschaft. — Hinter dem Grundsatze der jetzigen moralischen Mode: „moralische Handlungen sind die Handlungen der Sympathie für andere" sehe ich einen sozialen Trieb der Furchtsamkeit walten, welcher sich in dieser Weise intellektuell vermummt: dieser Trieb will, als Oberstes, Wichtigstes, Nächstes, daß dem Leben alle Gefährlichkeit genommen werde, welche es früher hatte, und daß daran jeder und mit allen Kräften helfen solle: deshalb dürfen nur Handlungen, welche auf die gemeinsame Sicherheit und das Sicherheitsgefühl der Gesellschaft abzielen, das Prädikat „gut" bekommen! — Wie wenig Freude müssen doch jetzt die Menschen an sich haben, wenn eine solche Tyrannei der Furchtsamkeit ihnen das oberste Sittengesetz vorschreibt, wenn sie es sich so widerspruchslos anbefehlen lassen, über sich, neben sich wegzusehen, aber für jeden Notstand, für jedes Leiden anderwärts Luchsaugen zu haben! Sind wir denn bei einer solchen ungeheuren Absichtlichkeit, dem Leben alle Schärfen und Kanten abzureiben, nicht auf dem besten Wege, die Menschheit zu Sand zu machen? Sand! Kleiner,

weicher, runder, unendlicher Sand! Ist das euer Ideal, ihr Herolde der sympathischen Affektionen? — Inzwischen bleibt selbst die Frage unbeantwortet, ob man dem andern *mehr nützt*, indem man ihm unmittelbar fortwährend beispringt und *hilft* — was doch nur sehr oberflächlich geschehen kann, wo es nicht zu einem tyrannischen Übergreifen und Umbilden wird — oder indem man aus sich selber etwas *formt*, was der andre mit Genuß sieht, etwa einen schönen, ruhigen, in sich abgeschlossenen Garten, welcher hohe Mauern gegen Stürme und den Staub der Landstraßen, aber auch eine gastfreundliche Pforte hat.

## 111.

**Grundgedanke einer Kultur der Handeltreibenden.** — Man sieht jetzt mehrfach die Kultur einer Gesellschaft im Entstehen, für welche das *Handeltreiben* ebensosehr die Seele ist, als der persönliche Wettkampf es für die ältern Griechen und als Krieg, Sieg und Recht es für die Römer waren. Der Handeltreibende versteht alles zu taxieren, ohne es zu machen, und zwar zu taxieren *nach dem Bedürfnisse der Konsumenten*, nicht nach seinem eigenen persönlichsten Bedürfnisse; „wer und wie viele konsumieren dies?“ ist seine Frage der Fragen. Diesen Typus der Taxation wendet er nun instinktiv und immerwährend an: auf alles, und so auch auf die Hervorbringungen der Künste und Wissenschaften, der Denker, Gelehrten, Künstler, Staatsmänner, der Völker und Parteien, der ganzen Zeitalter: er fragt bei allem, was geschaffen wird, nach Angebot und Nachfrage, *um für sich den Wert einer Sache festzusetzen*. Dies zum Charakter einer ganzen Kultur gemacht, bis ins Unbegrenzte und Feinste durchgedacht und allem Wollen

und Können aufgeformt: das ist es, worauf ihr Menschen des nächsten Jahrhunderts stolz sein werdet: wenn die Propheten der handeltreibenden Klasse recht haben, dieses in euren Besitz zu geben! Aber ich habe wenig Glauben an diese Propheten. Credat Judaeus Apella — mit Horaz zu reden.

112.

Geschäftsleute. — Euer Geschäft — das ist euer größtes Vorurteil, es bindet euch an euren Ort, an eure Gesellschaft, an eure Neigungen. Im Geschäft fleißig — aber im Geiste faul, mit eurer Dürftigkeit zufrieden und die Schürze der Pflicht über diese Zufriedenheit gehängt: so lebt ihr, so wollt ihr eure Kinder!

113.

Sich nicht auf den Handel verstehen, ist vornehm. — Seine Tugend nur zum höchsten Preise verkaufen oder gar mit ihr Wucher treiben, als Lehrer, Beamter, Künstler, — macht aus Genie und Begabung eine Krämer-Angelegenheit. Mit seiner Weisheit soll man nun einmal nicht klug sein wollen!

114.

Gegen die schlechte Diät. — Pfui über die Mahlzeiten, welche jetzt die Menschen machen, in den Gasthäusern sowohl als überall, wo die wohlbestellte Klasse der Gesellschaft lebt! Selbst wenn hochansehnliche Gelehrte zusammenkommen, ist es dieselbe Sitte, welche ihren Tisch wie den des Bankiers füllt: nach dem Gesetz des „Vielzuviel" und des „Vielerlei", — woraus folgt,

daß die Speisen auf den Effekt und nicht auf die Wirkung hin zubereitet werden, und aufregende Getränke helfen müssen, die Schwere im Magen und Gehirn zu vertreiben. Pfui, welche Wüstheit und Überempfindsamkeit muß die allgemeine Folge sein! Pfui, welche Träume müssen ihnen kommen! Pfui, welche Künste und Bücher werden der Nachtisch solcher Mahlzeiten sein! Und mögen sie tun, was sie wollen: in ihrem Tun wird der Pfeffer und der Widerspruch oder die Weltmüdigkeit regieren! (Die reiche Klasse in England hat ihr Christentum nötig, um ihre Verdauungsbeschwerden und ihre Kopfschmerzen ertragen zu können.) Zuletzt, um das Lustige an der Sache und nicht nur deren Ekelhaftes zu sagen, sind diese Menschen keineswegs Schlemmer; unser Jahrhundert und seine Art Geschäftigkeit ist mächtiger über ihre Glieder als ihr Bauch: was wollen also diese Mahlzeiten? — Sie repräsentieren! Was, in aller Heiligen Namen? Den Stand? — Nein, das Geld: man hat keinen Stand mehr! Man ist „Individuum"! Aber Geld ist Macht, Ruhm, Würde, Vorrang, Einfluß; Geld macht jetzt das große oder kleine moralische Vorurteil für einen Menschen, je nachdem er davon hat! Niemand will es unter den Scheffel, niemand möchte es auf den Tisch stellen; folglich muß das Geld einen Repräsentanten haben, den man auf den Tisch stellen kann: siehe unsere Mahlzeiten! —

## 115.

Inwiefern es in Europa immer „künstlerischer" zugehen wird. — Die Lebensfürsorge zwingt auch heute noch — in unserer Übergangszeit, wo so vieles aufhört zu zwingen — fast allen männlichen Europäern eine bestimmte Rolle auf, ihren sogenannten Beruf; einigen

bleibt dabei die Freiheit, eine anscheinende Freiheit, diese Rolle selbst zu wählen, den meisten wird sie gewählt. Das Ergebnis ist seltsam genug: fast alle Europäer verwechseln sich in einem vorgerückteren Alter mit ihrer Rolle, sie selbst sind die Opfer ihres „guten Spieles", sie selbst haben vergessen, wie sehr Zufall, Laune, Willkür damals über sie verfügt haben, als sich ihr „Beruf" entschied — und wie viele andere Rollen sie vielleicht hätten spielen können: denn es ist nunmehr zu spät! Tiefer angesehen, ist aus der Rolle wirklich Charakter geworden, aus der Kunst Natur. Es gab Zeitalter, in denen man mit steifer Zuversichtlichkeit, ja mit Frömmigkeit an seine Vorherbestimmung für gerade dies Geschäft, gerade diesen Broterwerb glaubte und den Zufall darin, die Rolle, das Willkürliche schlechterdings nicht anerkennen wollte: Stände, Zünfte, erbliche Gewerbsvorrechte haben mit Hilfe dieses Glaubens es zustande gebracht, jene Ungeheuer von breiten Gesellschaftstürmen aufzurichten, welche das Mittelalter auszeichnen und denen jedenfalls eins nachzurühmen bleibt: Dauerfähigkeit (— und Dauer ist auf Erden ein Wert ersten Ranges!). Aber es gibt umgekehrte Zeitalter, die eigentlich demokratischen, wo man diesen Glauben mehr und mehr verlernt und ein gewisser kecker Glaube und Gesichtspunkt des Gegenteils in den Vordergrund tritt, jener Athener-Glaube, der in der Epoche des Perikles zuerst bemerkt wird, jener Amerikaner-Glaube von heute, der immer mehr auch Europäer-Glaube werden will: wo der einzelne überzeugt ist, ungefähr alles zu können, ungefähr jeder Rolle gewachsen zu sein, wo jeder mit sich versucht, improvisiert, neu versucht, mit Lust versucht, wo alle Natur aufhört und Kunst wird ... Die Griechen, erst in diesen Rollenglauben — einen Artistenglauben, wenn

man will — eingetreten, machten, wie bekannt, Schritt für Schritt eine wunderliche und nicht in jedem Betracht nachahmenswerte Verwandlung durch: sie wurden wirklich Schauspieler; als solche bezauberten sie, überwanden sie alle Welt — und zuletzt selbst die „Weltüberwinderin" (denn der Graeculus histrio hat Rom besiegt, und nicht, wie die Unschuldigen zu sagen pflegen, die griechische Kultur ...). Aber was ich fürchte, was man heute schon mit Händen greift, falls man Lust hätte, danach zu greifen, wir modernen Menschen sind ganz schon auf dem gleichen Wege; und jedesmal, wenn der Mensch anfängt zu entdecken, inwiefern er eine Rolle spielt und inwieweit er Schauspieler sein kann, wird er Schauspieler ... Damit kommt dann eine neue Flora und Fauna von Menschen herauf, die in festeren, beschränkteren Zeitaltern nicht wachsen können — oder „unten" gelassen werden, unter dem Banne und Verdachte der Ehrlosigkeit —, es kommen damit jedesmal die interessantesten und tollsten Zeitalter der Geschichte herauf, in denen die „Schauspieler", alle Arten Schauspieler, die eigentlichen Herren sind. Eben dadurch wird eine andere Gattung Mensch immer tiefer benachteiligt, endlich unmöglich gemacht, vor allem die großen „Baumeister"; jetzt erlahmt die bauende Kraft; der Mut, auf lange Fernen hin Pläne zu machen, wird entmutigt; die organisatorischen Genies fangen an zu fehlen: — wer wagt es nunmehr noch, Werke zu unternehmen, zu deren Vollendung man auf Jahrtausende rechnen müßte? Es stirbt eben jener Grundglaube aus, auf welchen hin einer dergestalt rechnen, versprechen, die Zukunft im Plane vorwegnehmen, seinem Plane zum Opfer bringen kann, daß nämlich der Mensch nur insofern Wert hat, Sinn hat, als er ein Stein in einem großen Baue ist: wozu er zuallererst

fest sein muß, „Stein" sein muß ... Vor allem nicht — Schauspieler! Kurz gesagt — ach, es wird lang genug noch verschwiegen werden! —: was von nun an nicht mehr gebaut wird, nicht mehr gebaut werden kann, das ist — eine Gesellschaft im alten Verstande des Wortes: um diesen Bau zu bauen, fehlt alles, voran das Material. Wir alle sind kein Material mehr für eine Gesellschaft: das ist eine Wahrheit, die an der Zeit ist! Es dünkt mich gleichgültig, daß einstweilen noch die kurzsichtigste, vielleicht ehrlichste, jedenfalls lärmendste Art Mensch, die es heute gibt, unsere Herren Sozialisten, ungefähr das Gegenteil glaubt, hofft, träumt, vor allem schreit und schreibt; man liest ja ihr Zukunftswort „freie Gesellschaft" bereits auf allen Tischen und Wänden. Freie Gesellschaft? Ja! Ja! Aber ihr wißt doch, ihr Herren, woraus man die baut? Aus hölzernem Eisen! Aus dem berühmten hölzernen Eisen! Und noch nicht einmal aus hölzernem ...

## 116.

Der unmögliche Stand. — Arm, fröhlich und unabhängig! — das ist beisammen möglich; arm, fröhlich und Sklave! — das ist auch möglich, — und ich wüßte den Arbeitern der Fabrik-Sklaverei nichts besseres zu sagen: gesetzt, sie empfinden es nicht überhaupt als Schande, dergestalt, wie es geschieht, als Schrauben einer Maschine und gleichsam als Lückenbüßer der menschlichen Erfindungskunst verbraucht zu werden! Pfui! zu glauben, daß durch höhere Zahlung das Wesentliche ihres Elends, ich meine ihre unpersönliche Verknechtung, gehoben werden könne! Pfui! sich aufreden zu lassen, durch eine Steigerung dieser Unpersönlichkeit, innerhalb des maschinenhaften Getriebes einer

neuen Gesellschaft, könne die Schande der Sklaverei zur Tugend gemacht werden! Pfui! einen Preis zu haben, für den man nicht mehr Person bleibt, sondern Schraube wird! Seid ihr die Mitverschworenen in der jetzigen Narrheit der Nationen, welche vor allem möglichst viel produzieren und möglichst reich sein wollen? Eure Sache wäre es, ihnen die Gegenrechnung vorzuhalten: wie große Summen inneren Wertes für ein solches äußerliches Ziel weggeworfen werden! Wo ist aber euer innerer Wert, wenn ihr nicht mehr wißt, was frei atmen heißt? euch selber nicht einmal notdürftig in der Gewalt habt? eurer wie eines abgestandenen Getränkes allzuoft überdrüssig werdet? nach der Zeitung hinhorcht und den reichen Nachbar anschielt, lüstern gemacht durch das schnelle Steigen und Fallen von Macht, Geld und Meinungen? wenn ihr keinen Glauben mehr an die Philosophie, die Lumpen trägt, an die Freimütigkeit des Bedürfnislosen habt? wenn euch die freiwillige, idyllische Armut, Berufs- und Ehelosigkeit, wie sie recht wohl den Geistigeren unter euch anstehen sollte, zum Gelächter geworden ist? dagegen die Pfeife der sozialistischen Rattenfänger immer im Ohre tönt, die euch mit tollen Hoffnungen brünstig machen wollen? welche euch heißen, bereit zu sein und nichts weiter, bereit von heute auf morgen, so daß ihr auf etwas von außen her wartet und wartet und in allem sonst lebt, wie ihr sonst gelebt habt, — bis dieses Warten zum Hunger und zum Durst und zum Fieber und zum Wahnsinn wird, und endlich der Tag der bestia triumphans in aller Herrlichkeit aufgeht? — Dagegen sollte doch jeder bei sich denken: „lieber auswandern, in wilden und frischen Gegenden der Welt Herr zu werden suchen und vor allem Herr über mich selber; den Ort so lange wechseln, als noch irgendein Zeichen von Sklaverei mir winkt; dem

Abenteuer und dem Kriege nicht aus dem Wege gehen und für die schlimmsten Zufälle den Tod in Bereitschaft halten: nur nicht länger diese unanständige Knechtschaft, nur nicht länger dieses Sauer- und Giftig- und Verschwörerisch-werden!" Dies wäre die rechte Gesinnung: die Arbeiter in Europa sollten sich als Stand fürderhin für eine Menschen-Unmöglichkeit, und nicht nur, wie meistens geschieht, als etwas hart und unzweckmäßig Eingerichtetes erklären; sie sollten ein Zeitalter des großen Ausschwärmens im europäischen Bienenstocke heraufführen, wie dergleichen bisher noch nicht erlebt wurde, und, durch diese Tat der Freizügigkeit im großen Stil, gegen die Maschine, das Kapital und die jetzt ihnen drohende Wahl protestieren, entweder Sklave des Staates oder Sklave einer Umsturz-Partei werden zu müssen. Möge sich Europa des vierten Teiles seiner Bewohner erleichtern! Ihm und ihnen wird es leichter ums Herz werden! In der Ferne erst, bei den Unternehmungen schwärmender Kolonisten-Züge, wird man recht erkennen, wieviel gute Vernunft und Billigkeit, wieviel gesundes Mißtrauen die Mutter Europa ihren Söhnen einverleibt hat — diesen Söhnen, welche es neben ihr, dem verdumpften alten Weibe, nicht mehr aushalten konnten und Gefahr liefen, griesgrämig, reizbar und genußsüchtig, wie sie selber, zu werden. Außerhalb Europas werden die Tugenden Europas mit diesen Arbeitern auf der Wanderschaft sein; und das, was zu gefährlichem Mißmut und verbrecherischem Hange innerhalb der Heimat zu entarten begann, wird draußen eine wilde, schöne Natürlichkeit gewinnen und Heroismus heißen. — So käme doch endlich auch wieder reinere Luft in das alte, jetzt übervölkerte und in sich brütende Europa! Mag es immerhin dann an „Arbeitskräften" etwas fehlen! Vielleicht wird man sich dabei besinnen, daß man an viele

Bedürfnisse sich erst seitdem gewöhnt hat, als es so leicht wurde, sie zu befriedigen, — man wird einige Bedürfnisse wieder verlernen! Vielleicht auch wird man dann Chinesen hereinholen: und diese würden die Denk- und Lebensweise mitbringen, welche sich für arbeitsame Ameisen schickt. Ja, sie könnten im ganzen dazu helfen, dem unruhigen und sich aufreibenden Europa etwas asiatische Ruhe und Betrachtsamkeit und — was am meisten wohl not tut — asiatische Dauerhaftigkeit ins Geblüt zu geben.

117.

Vom Mangel der vornehmen Form. — Soldaten und Führer haben immer noch ein viel höheres Verhalten zueinander als Arbeiter und Arbeitgeber. Einstweilen wenigstens steht alle militärisch begründete Kultur noch hoch über aller sogenannten industriellen Kultur: letztere in ihrer jetzigen Gestalt ist überhaupt die gemeinste Daseinsform, die es bisher gegeben hat. Hier wirkt einfach das Gesetz der Not: man will leben und muß sich verkaufen, aber man verachtet den, der diese Not ausnutzt und sich den Arbeiter kauft. Es ist seltsam, daß die Unterwerfung unter mächtige, furchterregende, ja schreckliche Personen, unter Tyrannen und Heerführer, bei weitem nicht so peinlich empfunden wird als diese Unterwerfung unter unbekannte und uninteressante Personen, wie es alle Größen der Industrie sind: in dem Arbeitgeber sieht der Arbeiter gewöhnlich nur einen listigen, aussaugenden, auf alle Not spekulierenden Hund von Menschen, dessen Name, Gestalt, Sitte und Ruf ihm ganz gleichgültig sind. Den Fabrikanten und Großunternehmern des Handels fehlten bisher wahrscheinlich allzusehr alle jene Formen und Abzeichen der höheren

Rasse, welche erst die Personen interessant werden lassen; hätten sie die Vornehmheit des Geburtsadels im Blick und in der Gebärde, so gäbe es vielleicht keinen Sozialismus der Massen. Denn diese sind im Grunde bereit zur Sklaverei jeder Art, vorausgesetzt, daß der Höhere über ihnen sich beständig als höher, als zum Befehlen geboren legitimiert — durch die vornehme Form! Der gemeinste Mann fühlt, daß die Vornehmheit nicht zu improvisieren ist und daß er in ihr die Frucht langer Zeiten zu ehren hat, — aber die Abwesenheit der höheren Form und die berüchtigte Fabrikanten-Vulgarität mit roten feisten Händen bringen ihn auf den Gedanken, daß nur Zufall und Glück hier den einen über den anderen erhoben habe: wohlan, so schließt er bei sich, versuchen wir einmal den Zufall und das Glück! Werfen wir einmal die Würfel! — und der Sozialismus beginnt.

118.

Der Krieg unentbehrlich. — Es ist eitel Schwärmerei und Schönseelentum, von der Menschheit noch viel (oder gar: erst recht viel) zu erwarten, wenn sie verlernt hat Kriege zu führen. Einstweilen kennen wir keine anderen Mittel, wodurch mattwerdenden Völkern jene rauhe Energie des Feldlagers, jener tiefe unpersönliche Haß, jene Mörder-Kaltblütigkeit mit gutem Gewissen, jene gemeinsame organisierende Glut in der Vernichtung des Feindes, jene stolze Gleichgültigkeit gegen große Verluste, gegen das eigene Dasein und das der Befreundeten, jenes dumpfe erdbebenhafte Erschüttern der Seele ebenso stark und sicher mitgeteilt werden könnte, wie dies jeder große Krieg tut: von den hier hervorbrechenden Bächen und Strömen, welche freilich Steine und

Unrat aller Art mit sich wälzen und die Wiesen zarter Kulturen zugrunde richten, werden nachher unter günstigen Umständen die Räderwerke in den Werkstätten des Geistes mit neuer Kraft umgedreht. Die Kultur kann die Leidenschaften, Laster und Bosheiten durchaus nicht entbehren. — Als die kaiserlich gewordenen Römer der Kriege etwas müde wurden, versuchten sie aus Tierhetzen, Gladiatorenkämpfen und Christenverfolgungen sich neue Kraft zu gewinnen. Die jetzigen Engländer, welche im ganzen auch dem Kriege abgesagt zu haben scheinen, ergreifen ein anderes Mittel, um jene entschwindenden Kräfte neu zu erzeugen: jene gefährlichen Entdeckungsreisen, Durchschiffungen, Erkletterungen, zu wissenschaftlichen Zwecken, wie es heißt, unternommen, in Wahrheit, um überschüssige Kraft aus Abenteuern und Gefahren aller Art mit nach Hause zu bringen. Man wird noch vielerlei solche Surrogate des Krieges ausfindig machen, aber vielleicht durch sie immer mehr einsehen, daß eine solche hochkultivierte und daher notwendig matte Menschheit, wie die der jetzigen Europäer, nicht nur der Kriege, sondern der größten und furchtbarsten Kriege — also zeitweiliger Rückfälle in die Barbarei — bedarf, um nicht an den Mitteln der Kultur ihre Kultur und ihr Dasein selber einzubüßen.

## 119.

**Mein Begriff von Freiheit.** — Der Wert einer Sache liegt mitunter nicht in dem, was man mit ihr erreicht, sondern in dem, was man für sie bezahlt, — was sie uns kostet. Ich gebe ein Beispiel. Die liberalen Institutionen hören alsbald auf, liberal zu sein, sobald sie erreicht sind: es gibt später keine ärgeren und gründ-

licheren Schädiger der Freiheit, als liberale Institutionen. Man weiß ja, was sie zuwege bringen: sie unterminieren den Willen zur Macht, sie sind die zur Moral erhobene Nivellierung von Berg und Tal, sie machen klein, feige und genüßlich, — mit ihnen triumphiert jedesmal das Herdentier. Liberalismus: auf deutsch Herden-Vertierung... Dieselben Institutionen bringen, solange sie noch erkämpft werden, ganz andre Wirkungen hervor; sie fördern dann in der Tat die Freiheit auf eine mächtige Weise. Genauer zugesehn, ist es der Krieg, der diese Wirkungen hervorbringt, der Krieg um liberale Institutionen, der als Krieg die illiberalen Instinkte dauern läßt. Und der Krieg erzieht zur Freiheit. Denn was ist Freiheit? Daß man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat. Daß man die Distanz, die uns abtrennt, festhält. Daß man gegen Mühsal, Härte, Entbehrung, selbst gegen das Leben gleichgültiger wird. Daß man bereit ist, seiner Sache Menschen zu opfern, sich selber nicht abgerechnet. Freiheit bedeutet, daß die männlichen, die kriegs- und siegsfrohen Instinkte die Herrschaft haben über andre Instinkte, zum Beispiel über die des „Glücks". Der freigewordne Mensch, um wie viel mehr der freigewordne Geist, tritt mit Füßen auf die verächtliche Art von Wohlbefinden, von dem Krämer, Christen, Kühe, Weiber, Engländer und andre Demokraten träumen. Der freie Mensch ist Krieger. — Wonach mißt sich die Freiheit, bei einzelnen wie bei Völkern? Nach dem Widerstand, der überwunden werden muß, nach der Mühe, die es kostet, oben zu bleiben. Den höchsten Typus freier Menschen hätte man dort zu suchen, wo beständig der höchste Widerstand überwunden wird: fünf Schritte weit von der Tyrannei, dicht an der Schwelle der Gefahr der Knechtschaft. Dies ist psychologisch wahr, wenn man hier unter den „Tyrannen"

unerbittliche und furchtbare Instinkte begreift, die das Maximum von Autorität und Zucht gegen sich herausfordern — schönster Typus Julius Cäsar —; dies ist auch politisch wahr, man mache nur seinen Gang durch die Geschichte. Die Völker, die etwas wert waren, wert wurden, wurden dies nie unter liberalen Institutionen: die große Gefahr machte etwas aus ihnen, das Ehrfurcht verdient, die Gefahr, die uns unsre Hilfsmittel, unsre Tugenden, unsre Wehr und Waffen, unsern Geist erst kennen lehrt, — die uns zwingt, stark zu sein ... Erster Grundsatz: man muß es nötig haben, stark zu sein: sonst wird man's nie. — Jene großen Treibhäuser für starke, für die stärkste Art Mensch, die es bisher gegeben hat, die aristokratischen Gemeinwesen in der Art von Rom und Venedig, verstanden Freiheit genau in dem Sinne, wie ich das Wort Freiheit verstehe: als etwas, das man hat und nicht hat, das man will, das man erobert ...

120.

Von der großen Politik. — Soviel auch der Nutzen und die Eitelkeit, von einzelnen wie von Völkern, in der großen Politik mitwirken mögen: das gewaltigste Wasser, das sie vorwärts treibt, ist das Bedürfnis des Machtgefühls, welches nicht nur in den Seelen der Fürsten und Mächtigen, sondern nicht zum geringsten Teil gerade in den niederen Schichten des Volkes aus unversieglichen Quellen von Zeit zu Zeit hervorstößt. Es kommt immer wieder die Stunde, wo die Masse ihr Leben, ihr Vermögen, ihr Gewissen, ihre Tugend daranzusetzen bereit ist, um jenen ihren höchsten Genuß sich zu schaffen und als siegreiche, tyrannisch willkürliche Nation über andre Nationen zu schalten (oder sich

schaltend zu denken). Da quellen die verschwenderischen, aufopfernden, hoffenden, vertrauenden, überverwegenen, phantastischen Gefühle so reichlich herauf, daß der ehrgeizige oder klug vorsorgende Fürst einen Krieg vom Zaune brechen und das gute Gewissen des Volkes seinem Unrecht unterschieben kann. Die großen Eroberer haben immer die pathetische Sprache der Tugend im Munde geführt: sie hatten immer Massen um sich, welche sich im Zustande der Erhebung befanden und nur die erhobenste Sprache hören wollten. Wunderliche Tollheit der moralischen Urteile! Wenn der Mensch im Gefühle der Macht ist, so fühlt und nennt er sich gut: und gerade dann fühlen und nennen ihn die anderen, an denen er seine Macht auslassen muß, böse! — Hesiod hat in der Fabel von den Menschenaltern dasselbe Zeitalter, das der homerischen Helden, zweimal hintereinander gemalt und zwei aus einem gemacht: von denen aus gesehen, welche unter dem ehernen entsetzlichen Druck dieser abenteuernden Gewaltmenschen standen oder durch ihre Vorfahren davon wußten, erschien es böse; aber die Nachkommen dieser ritterlichen Geschlechter verehrten in ihm eine gute, alte, selig-halbselige Zeit. Da wußte sich der Dichter nicht anders zu helfen, als er getan hat, — er hatte wohl Zuhörer beider Gattungen um sich!

## 121.

Vorbereitende Menschen. — Ich begrüße alle Anzeichen dafür, daß ein männlicheres, ein kriegerisches Zeitalter anhebt, das vor allem die Tapferkeit wieder zu Ehren bringen wird! Denn es soll einem noch höheren Zeitalter den Weg bahnen und die Kraft einsammeln, welches jenes einmal nötig haben wird, — jenes Zeit-

alter, das den Heroismus in die Erkenntnis trägt und Kriege führt um der Gedanken und ihrer Folgen willen. Dazu bedarf es jetzt vieler vorbereitender, tapferer Menschen, welche doch nicht aus dem Nichts entspringen können — und ebensowenig aus dem Sand und Schleim der jetzigen Zivilisation und Großstadtbildung: Menschen, welche es verstehen, schweigend, einsam, entschlossen, in unsichtbarer Tätigkeit zufrieden und beständig zu sein: Menschen, die mit innerlichem Hange an allen Dingen nach dem suchen, was an ihnen zu überwinden ist: Menschen, denen Heiterkeit, Geduld, Schlichtheit und Verachtung der großen Eitelkeiten ebenso zu eigen ist als Großmut im Siege und Nachsicht gegen die kleinen Eitelkeiten aller Besiegten: Menschen mit einem scharfen und freien Urteil über alle Sieger und über den Anteil des Zufalles an jedem Siege und Ruhme: Menschen mit eigenen Festen, eigenen Werktagen, eigenen Trauerzeiten, gewohnt und sicher im Befehlen und gleich bereit, wo es gilt, zu gehorchen, im einen wie im anderen gleich stolz, gleich ihrer eigenen Sache dienend: gefährdetere Menschen, fruchtbarere Menschen, glücklichere Menschen! Denn, glaubt es mir! — das Geheimnis, um die größte Fruchtbarkeit und den größten Genuß vom Dasein einzuernten, heißt: gefährlich leben! Baut eure Städte an den Vesuv! Schickt eure Schiffe in unerforschte Meere! Lebt im Kriege mit euresgleichen und mit euch selber! Seid Räuber und Eroberer, solange ihr nicht Herrscher und Besitzer sein könnt, ihr Erkennenden! Die Zeit geht bald vorbei, wo es euch genug sein durfte, gleich scheuen Hirschen in Wäldern versteckt zu leben! Endlich wird die Erkenntnis die Hand nach dem ausstrecken, was ihr gebührt: — sie wird herrschen und besitzen wollen, und ihr mit ihr!

Unser Glaube an eine Vermännlichung Europas. — Napoleon verdankt man's (und ganz und gar nicht der französischen Revolution, welche auf „Brüderlichkeit" von Volk zu Volk und allgemeinen blumichten Herzensaustausch ausgewesen ist), daß sich jetzt ein paar kriegerische Jahrhunderte aufeinander folgen dürfen, die in der Geschichte nicht ihresgleichen haben, kurz, daß wir ins klassische Zeitalter des Krieges getreten sind, des gelehrten und zugleich volkstümlichen Krieges im größten Maßstabe (der Mittel, der Begabungen, der Disziplin), auf den alle kommenden Jahrtausende als auf ein Stück Vollkommenheit mit Neid und Ehrfurcht zurückblicken werden: — denn die nationale Bewegung, aus der diese Kriegsglorie herauswächst, ist nur der Gegenschock gegen Napoleon und wäre ohne Napoleon nicht vorhanden. Ihm also wird man einmal es zurechnen dürfen, daß der Mann in Europa wieder Herr über den Kaufmann und Philister geworden ist; vielleicht sogar über „das Weib", das durch das Christentum und den schwärmerischen Geist des achtzehnten Jahrhunderts, noch mehr durch die „modernen Ideen" verhätschelt worden ist. Napoleon, der in den modernen Ideen und geradewegs in der Zivilisation etwas wie eine persönliche Feindin sah, hat mit dieser Feindschaft sich als einer der größten Fortsetzer der Renaissance bewährt: er hat ein ganzes Stück antiken Wesens, das entscheidende vielleicht, das Stück Granit, wieder heraufgebracht. Und wer weiß, ob nicht dies Stück antiken Wesens auch endlich wieder über die nationale Bewegung Herr werden wird und sich im bejahenden Sinne zum Erben und Fortsetzer Napoleons machen muß: — der das eine Europa wollte, wie man weiß, und dies als Herrin der Erde.

— Ich unterdrücke an dieser Stelle einen Seufzer nicht. Es gibt Tage, wo mich ein Gefühl heimsucht, schwärzer als die schwärzeste Melancholie — die Menschen-Verachtung. Und damit ich keinen Zweifel darüber lasse, was ich verachte, wen ich verachte: der Mensch von heute ist es, der Mensch, mit dem ich verhängnisvoll gleichzeitig bin. Der Mensch von heute — ich ersticke an seinem unreinen Atem... Gegen das Vergangne bin ich, gleich allen Erkennenden, von einer großen Toleranz, das heißt großmütigen Selbstbezwingung: ich gehe durch die Irrenhaus-Welt ganzer Jahrtausende, heiße sie nun „Christentum", „christlicher Glaube", „christliche Kirche", mit einer düsteren Vorsicht hindurch, — ich hüte mich, die Menschheit für ihre Geisteskrankheiten verantwortlich zu machen. Aber mein Gefühl schlägt um, bricht heraus, sobald ich in die neuere Zeit, in unsre Zeit eintrete. Unsre Zeit ist wissend... Was ehemals bloß krank war, heute ward es unanständig, — es ist unanständig, heute Christ zu sein. Und hier beginnt mein Ekel. — Ich sehe mich um: es ist kein Wort von dem mehr übriggeblieben, was ehemals „Wahrheit" hieß, wir halten es nicht mehr aus, wenn ein Priester das Wort „Wahrheit" auch nur in den Mund nimmt. Selbst bei dem bescheidensten Anspruch auf Rechtschaffenheit muß man heute wissen, daß ein Theologe, ein Priester, ein Papst mit jedem Satz, den er spricht, nicht nur irrt, sondern lügt, — daß es ihm nicht mehr freisteht, aus „Unschuld", aus „Unwissenheit" zu lügen. Auch der Priester weiß, so gut es jedermann weiß, daß es keinen „Gott" mehr gibt, keinen „Sünder", keinen „Erlöser", — daß „freier Wille", „sittliche Weltordnung" Lügen sind: — der Ernst, die tiefe Selbstüberwindung des Geistes erlaubt niemandem

mehr, hierüber nicht zu wissen... Alle Begriffe der Kirche sind erkannt als das, was sie sind, als die bösartigste Falschmünzerei, die es gibt, zum Zweck, die Natur, die Natur-Werte zu entwerten; der Priester selbst ist erkannt als das, was er ist, als die gefährlichste Art Parasit, als die eigentliche Giftspinne des Lebens... Wir wissen, unser Gewissen weiß es heute —, was überhaupt jene unheimlichen Erfindungen der Priester und der Kirche wert sind, wozu sie dienten, mit denen jener Zustand von Selbstschändung der Menschheit erreicht worden ist, der Ekel vor ihrem Anblick machen kann — die Begriffe „Jenseits", „Jüngstes Gericht", „Unsterblichkeit der Seele", die „Seele" selbst: es sind Folter-Instrumente, es sind Systeme von Grausamkeiten, vermöge deren der Priester Herr wurde, Herr blieb... Jedermann weiß das: und trotzdem bleibt alles beim alten. Wohin kam das letzte Gefühl von Anstand, von Achtung vor sich selbst, wenn unsre Staatsmänner sogar, eine sonst sehr unbefangene Art Mensch und Antichristen der Tat durch und durch, sich heute noch Christen nennen und zum Abendmahl gehn?... Ein junger Fürst an der Spitze seiner Regimenter, prachtvoll als Ausdruck der Selbstsucht und Selbstüberhebung seines Volks, — aber, ohne jede Scham, sich als Christen bekennend!... Wen verneint denn das Christentum? was heißt es „Welt"? Daß man Soldat, daß man Richter, daß man Patriot ist; daß man sich wehrt; daß man auf seine Ehre hält; daß man seinen Vorteil will; daß man stolz ist... Jede Praktik jedes Augenblicks, jeder Instinkt, jede zur Tat werdende Wertschätzung ist heute antichristlich: was für eine Mißgeburt von Falschheit muß der moderne Mensch sein, daß er sich trotzdem nicht schämt, Christ noch zu heißen! — — —

# 4. Deutschland und Europa

## 124.

Zum alten Probleme: „was ist deutsch?" — Man rechne bei sich die eigentlichen Errungenschaften des philosophischen Gedankens nach, welche deutschen Köpfen verdankt werden: sind sie in irgendeinem erlaubten Sinne auch noch der ganzen Rasse zugute zu rechnen? Dürfen wir sagen: sie sind zugleich das Werk der „deutschen Seele", mindestens deren Symptom, in dem Sinne, in welchem wir etwa Platos Ideomanie, seinen fast religiösen Formenwahnsinn zugleich als ein Ereignis und Zeugnis der „griechischen Seele" zu nehmen gewohnt sind? Oder wäre das Umgekehrte wahr? wären sie gerade so individuell, so sehr Ausnahme vom Geiste der Rasse, wie es zum Beispiel Goethes Heidentum mit gutem Gewissen war? Oder wie es Bismarcks Machiavellismus mit gutem Gewissen, seine sogenannte „Realpolitik", unter Deutschen ist? Widersprächen unsere Philosophen vielleicht sogar dem Bedürfnisse der „deutschen Seele"? Kurz, waren die deutschen Philosophen wirklich — philosophische Deutsche? — Ich erinnere an drei Fälle. Zuerst an Leibnizens unvergleichliche Einsicht, mit der er nicht nur gegen Descartes, sondern gegen alles, was bis zu ihm philosophiert hatte, Recht bekam, — daß die Bewußtheit nur ein accidens der Vorstellung ist, nicht deren notwendiges und wesentliches Attribut, daß also das, was wir Bewußtsein nennen, nur einen Zustand unserer geistigen und seelischen Welt ausmacht (vielleicht einen krankhaften Zustand) und bei weitem nicht sie selbst: — ist an diesem Gedanken, dessen Tiefe auch heute noch nicht ausgeschöpft ist, etwas Deutsches? Gibt es einen Grund zu mutmaßen, daß nicht leicht ein Lateiner

auf diese Umdrehung des Augenscheins verfallen sein würde? — denn es ist eine Umdrehung. Erinnern wir uns zweitens an Kants ungeheures Fragezeichen, welches er an den Begriff „Kausalität" schrieb, — nicht, daß er wie Hume dessen Recht überhaupt bezweifelt hätte: er begann vielmehr vorsichtig das Reich abzugrenzen, innerhalb dessen dieser Begriff überhaupt Sinn hat (man ist auch jetzt noch nicht mit dieser Grenzabsteckung fertig geworden). Nehmen wir drittens den erstaunlichen Griff Hegels, der damit durch alle logischen Gewohnheiten und Verwöhnungen durchgriff, als er zu lehren wagte, daß die Artbegriffe sich auseinander entwickeln: mit welchem Satze die Geister in Europa zur letzten großen wissenschaftlichen Bewegung präformiert wurden, zum Darwinismus — denn ohne Hegel kein Darwin. Ist an dieser Hegelschen Neuerung, die erst den entscheidenden Begriff „Entwicklung" in die Wissenschaft gebracht hat, etwas Deutsches? — Ja, ohne allen Zweifel: in allen drei Fällen fühlen wir etwas von uns selbst „aufgedeckt" und erraten und sind dankbar dafür und überrascht zugleich, jeder dieser drei Sätze ist ein nachdenkliches Stück deutscher Selbsterkenntnis, Selbsterfahrung, Selbsterfassung. „Unsere innere Welt ist viel reicher, umfänglicher, verborgener", so empfinden wir mit Leibniz; als Deutsche zweifeln wir mit Kant an der Letztwilligkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und überhaupt an allem, was sich kausaliter erkennen läßt: das Erkennbare scheint uns als solches schon geringeren Wertes. Wir Deutsche sind Hegelianer, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte, insofern wir (im Gegensatz zu allen Lateinern) dem Werden, der Entwicklung instinktiv einen tieferen Sinn und reicheren Wert zumessen als dem, was „ist" — wir glauben kaum an die Berechtigung des Begriffes „Sein" —; ebenfalls

insofern wir unserer menschlichen Logik nicht geneigt sind einzuräumen, daß sie die Logik an sich, die einzige Art Logik sei (wir möchten vielmehr uns überreden, daß sie nur ein Spezialfall sei, und vielleicht einer der wunderlichsten und dümmsten —). Eine vierte Frage wäre, ob auch Schopenhauer mit seinem Pessimismus, das heißt dem Problem vom Wert des Daseins, gerade ein Deutscher gewesen sein müßte. Ich glaube nicht. Das Ereignis, nach welchem dies Problem mit Sicherheit zu erwarten stand, so daß ein Astronom der Seele Tag und Stunde dafür hätte ausrechnen können, der Niedergang des Glaubens an den christlichen Gott, der Sieg des wissenschaftlichen Atheismus, ist ein gesamteuropäisches Ereignis, an dem alle Rassen ihren Anteil von Verdienst und Ehre haben sollen. Umgekehrt wäre gerade den Deutschen zuzurechnen — jenen Deutschen, mit welchen Schopenhauer gleichzeitig lebte —, diesen Sieg des Atheismus am längsten und gefährlichsten zerzögert zu haben; Hegel namentlich war sein Verzögerer par excellence, gemäß dem grandiosen Versuche, den er machte, uns zur Göttlichkeit des Daseins zuallerletzt noch mit Hilfe unseres sechsten Sinnes, „des historischen Sinnes", zu überreden. Schopenhauer war als Philosoph der erste eingeständliche und unbeugsame Atheist, den wir Deutschen gehabt haben: seine Feindschaft gegen Hegel hatte hier ihren Hintergrund. Die Ungöttlichkeit des Daseins galt ihm als etwas Gegebenes, Greifliches, Undiskutierbares; er verlor jedesmal seine Philosophenbesonnenheit und geriet in Entrüstung, wenn er jemanden hier zögern und Umschweife machen sah. An dieser Stelle liegt seine ganze Rechtschaffenheit: der unbedingte redliche Atheismus ist eben die Voraussetzung seiner Problemstellung, als ein endlich und schwer errungener Sieg des europäischen

Gewissens, als der folgenreichste Akt einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet... Man sieht, was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis. Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei: die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlußabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr vorbei, das hat das Gewissen gegen sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lügnerei, Feminismus, Schwachheit, Feigheit, — mit dieser Strenge, wenn irgend womit, sind wir eben gute Europäer und Erben von Europas längster und tapferster Selbstüberwindung. Indem wir die christliche Interpretation dergestalt von uns stoßen und ihren „Sinn" wie eine Falschmünzerei verurteilen, kommt nun sofort auf eine furchtbare Weise die Schopenhauersche Frage zu uns: Hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn? — jene Frage, die ein paar Jahrhunderte brauchen wird, um auch nur vollständig und in alle ihre Tiefen hinein gehört zu werden. Was Schopenhauer selbst auf diese Frage geantwortet hat, war — man vergebe es mir — etwas Voreiliges, Jugendliches, nur eine Abfindung, ein Stehen- und Steckenbleiben in eben den christlich-asketischen Moralperspektiven, welchen

mit dem Glauben an Gott der Glaube gekündigt war... Aber er hat die Frage gestellt — als ein guter Europäer, wie gesagt, und nicht als Deutscher. — Oder hätten etwa die Deutschen wenigstens mit der Art, in welcher sie sich der Schopenhauerischen Frage bemächtigten, ihre innere Zugehörigkeit und Verwandtschaft, ihre Vorbereitung, ihr Bedürfnis nach seinem Problem bewiesen? Daß nach Schopenhauer auch in Deutschland — übrigens spät genug! — über das von ihm aufgestellte Problem gedacht und gedruckt worden ist, reicht gewiß nicht aus, zugunsten dieser engeren Zugehörigkeit zu entscheiden; man könnte selbst die eigentümliche Ungeschicktheit dieses Nach-Schopenhauerischen Pessimismus dagegen geltend machen — die Deutschen benahmen sich ersichtlich nicht dabei wie in ihrem Elemente. Hiermit spiele ich ganz und gar nicht auf Eduard von Hartmann an; im Gegenteil, mein alter Verdacht ist auch heute noch nicht gehoben, daß er für uns zu geschickt ist, ich will sagen, daß er als arger Schalk von Anbeginn sich vielleicht nicht nur über den deutschen Pessimismus lustig gemacht hat — daß er am Ende etwa gar es den Deutschen testamentarisch „vermachen" könnte, wie weit man sie selbst, im Zeitalter der Gründungen, hat zum Narren haben können. Aber ich frage: soll man vielleicht den alten Brummkreisel Bahnsen den Deutschen zu Ehren rechnen, der sich mit Wollust sein Leben lang um sein realdialektisches Elend und „persönliches Pech" gedreht hat, — wäre etwa das gerade deutsch? (ich empfehle anbei seine Schriften, wozu ich sie selbst gebraucht habe, als antipessimistische Kost, namentlich um seiner elegantiae psychologicae willen, mit denen, wie mich dünkt, auch dem verstopftesten Leibe und Gemüte beizukommen ist). Oder dürfte man solche Dilettanten und alte Jungfern,

wie den süßlichen Virginitätsapostel Mainländer unter die rechten Deutschen zählen? Zuletzt wird es ein Jude gewesen sein (— alle Juden werden süßlich, wenn sie moralisieren). Weder Bahnsen, noch Mainländer, noch gar Eduard von Hartmann geben eine sichere Handhabe für die Frage ab, ob der Pessimismus Schopenhauers, sein entsetzter Blick in eine entgöttlichte, dumm, blind, verrückt und fragwürdig gewordene Welt, sein ehrliches Entsetzen ... nicht nur ein Ausnahmefall unter Deutschen, sondern ein deutsches Ereignis gewesen ist: während alles, was sonst im Vordergrunde steht, unsere tapfere Politik, unsere fröhliche Vaterländerei, welche entschlossen genug alle Dinge auf ein wenig philosophisches Prinzip hin („Deutschland, Deutschland über alles") betrachtet, also sub specie speciei, nämlich der deutschen species, mit großer Deutlichkeit das Gegenteil bezeugt. Nein! die Deutschen von heute sind keine Pessimisten! Und Schopenhauer war Pessimist, nochmals gesagt, als guter Europäer und nicht als Deutscher.

## 125.

Es gab eine Zeit, wo man gewohnt war, die Deutschen mit Auszeichnung „tief" zu nennen: jetzt, wo der erfolgreichste Typus des neuen Deutschtums nach ganz anderen Ehren geizt und an allem, was Tiefe hat, vielleicht die „Schneidigkeit" vermißt, ist der Zweifel beinahe zeitgemäß und patriotisch, ob man sich ehemals mit jenem Lobe nicht betrogen hat: genug, ob die deutsche Tiefe nicht im Grunde etwas anderes und Schlimmeres ist — und etwas, das man, Gott sei Dank, mit Erfolg loszuwerden im Begriff steht. Machen wir also den Versuch, über die deutsche Tiefe umzulernen: man hat nichts

dazu nötig als ein wenig Vivisektion der deutschen Seele. — Die deutsche Seele ist vor allem vielfach, verschiedenen Ursprungs, mehr zusammen- und übereinandergesetzt als wirklich gebaut: das liegt an ihrer Herkunft. Ein Deutscher, der sich erdreisten wollte, zu behaupten „zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust" würde sich an der Wahrheit arg vergreifen, richtiger, hinter der Wahrheit um viele Seelen zurückbleiben. Als ein Volk der ungeheuerlichsten Mischung und Zusammenrührung von Rassen, vielleicht sogar mit einem Übergewicht des vor-arischen Elementes, als „Volk der Mitte" in jedem Verstande sind die Deutschen unfaßbarer, umfänglicher, widerspruchsvoller, unbekannter, unberechenbarer, überraschender, selbst erschrecklicher, als es andere Völker sich selber sind: — sie entschlüpfen der Definition und sind damit schon die Verzweiflung der Franzosen. Es kennzeichnet die Deutschen, daß bei ihnen die Frage „was ist deutsch?" niemals ausstirbt. Kotzebue kannte seine Deutschen gewiß gut genug: „wir sind erkannt" jubelten sie ihm zu, — aber auch Sand glaubte sie zu kennen. Jean Paul wußte, was er tat, als er sich ergrimmt gegen Fichtes verlogne, aber patriotische Schmeicheleien und Übertreibungen erklärte, — aber es ist wahrscheinlich, daß Goethe anders über die Deutschen dachte als Jean Paul, wenn er ihm auch in betreff Fichtens recht gab. Was Goethe eigentlich über die Deutschen gedacht hat? — Aber er hat über viele Dinge um sich herum nie deutlich geredet und verstand sich zeitlebens auf das feine Schweigen: — wahrscheinlich hatte er gute Gründe dazu. Gewiß ist, daß es nicht „die Freiheitskriege" waren, die ihn freudiger aufblicken ließen, sowenig als die französische Revolution, — das Ereignis, um dessentwillen er seinen Faust, ja das ganze Problem

„Mensch" umgedacht hat, war das Erscheinen Napoleons. Es gibt Worte Goethes, in denen er, wie vom Auslande her, mit einer ungeduldigen Härte über das abspricht, was die Deutschen sich zu ihrem Stolze rechnen: das berühmte deutsche Gemüt definiert er einmal als „Nachsicht mit fremden und eignen Schwächen". Hat er damit unrecht? — es kennzeichnet die Deutschen, daß man über sie selten völlig unrecht hat. Die deutsche Seele hat Gänge und Zwischengänge in sich, es gibt in ihr Höhlen, Verstecke, Burgverliese; ihre Unordnung hat viel vom Reize des Geheimnisvollen; der Deutsche versteht sich auf die Schleichwege zum Chaos. Und wie jeglich Ding sein Gleichnis liebt, so liebt der Deutsche die Wolken und alles, was unklar, werdend, dämmernd, feucht und verhängt ist: das Ungewisse, Unausgestaltete, Sich-Verschiebende, Wachsende jeder Art fühlt er als „tief". Der Deutsche selbst ist nicht, er wird, er „entwickelt sich". „Entwicklung" ist deshalb der eigentlich deutsche Fund und Wurf im großen Reich philosophischer Formeln: — ein regierender Begriff, der, im Bunde mit deutschem Bier und deutscher Musik, daran arbeitet, ganz Europa zu verdeutschen. Die Ausländer stehen erstaunt und angezogen vor den Rätseln, die ihnen die Widerspruchs-Natur im Grunde der deutschen Seele aufgibt (welche Hegel in System gebracht, Richard Wagner zuletzt noch in Musik gesetzt hat). „Gutmütig und tückisch" — ein solches Nebeneinander, widersinnig in bezug auf jedes andere Volk, rechtfertigt sich leider zu oft in Deutschland: man lebe nur eine Zeitlang unter Schwaben! Die Schwerfälligkeit des deutschen Gelehrten, seine gesellschaftliche Abgeschmacktheit verträgt sich zum Erschrecken gut mit einer inwendigen Seiltänzerei und leichten Kühnheit, vor der bereits alle Götter das

Fürchten gelernt haben. Will man die „deutsche Seele“ ad oculus demonstriert, so sehe man nur in den deutschen Geschmack, in deutsche Künste und Sitten hinein: welche bäurische Gleichgültigkeit gegen „Geschmack“! Wie steht da das Edelste und Gemeinste nebeneinander! Wie unordentlich und reich ist dieser ganze Seelen-Haushalt! Der Deutsche schleppt an seiner Seele: er schleppt an allem, was er erlebt. Er verdaut seine Ereignisse schlecht, er wird nie damit „fertig“; die deutsche Tiefe ist oft nur eine schwere zögernde „Verdauung“. Und wie alle Gewohnheits-Kranken, alle Dyspeptiker den Hang zum Bequemen haben, so liebt der Deutsche die „Offenheit“ und „Biederkeit“: wie bequem ist es, offen und bieder zu sein! — Es ist heute vielleicht die gefährlichste und glücklichste Verkleidung, auf die sich der Deutsche versteht, dies Zutrauliche, Entgegenkommende, die Karten Aufdeckende der deutschen Redlichkeit: sie ist seine eigentliche Mephistopheles-Kunst, mit ihr kann er es „noch weit bringen“! Der Deutsche läßt sich gehen, blickt dazu mit treuen, blauen, leeren deutschen Augen — und sofort verwechselt das Ausland ihn mit seinem Schlafrocke! — Ich wollte sagen: mag die „deutsche Tiefe“ sein, was sie will — ganz unter uns erlauben wir uns vielleicht über sie zu lachen? — wir tun gut, ihren Anschein und guten Namen auch fürderhin in Ehren zu halten und unsern alten Ruf, als Volk der Tiefe, nicht zu billig gegen preußische „Schneidigkeit“ und Berliner Witz und Sand zu veräußern. Es ist für ein Volk klug, sich für tief, für ungeschickt, für gutmütig, für redlich, für unklug gelten zu machen, gelten zu lassen: es könnte sogar — tief sein! Zuletzt: man soll seinem Namen Ehre machen, — man heißt nicht umsonst das „tiusche“ Volk, das Täusche-Volk. —

Ausländereien. — Ein Ausländer, der in Deutschland reiste, mißfiel und gefiel durch einige Behauptungen, je nach den Gegenden, in denen er sich aufhielt. Alle Schwaben, die Geist haben, — pflegte er zu sagen — sind kokett. — Die anderen Schwaben aber meinten noch immer, Uhland sei ein Dichter und Goethe unmoralisch gewesen. — Das Beste an den deutschen Romanen, welche jetzt berühmt würden, sei, daß man sie nicht zu lesen brauche: man kenne sie schon. — Der Berliner erscheine gutmütiger als der Süddeutsche, denn er sei allzusehr spottlustig und vertrage deshalb Spott: was Süddeutschen nicht begegne. — Der Geist der Deutschen werde durch ihr Bier und ihre Zeitungen niedergehalten: er empfehle ihnen Tee und Pamphlete, zur Kur natürlich. — Man sehe sich, so riet er, doch die verschiedenen Völker des altgewordenen Europa daraufhin an, wie ein jedes eine bestimmte Eigenschaft des Alters besonders gut zur Schau trägt, zum Vergnügen für die, welche vor dieser großen Bühne sitzen: wie die Franzosen das Kluge und Liebenswürdige des Alters, die Engländer das Erfahrene und Zurückhaltende, die Italiener das Unschuldige und Unbefangene mit Glück vertreten. Sollten denn die anderen Masken des Alters fehlen? Wo ist der hochmütige Alte? Wo der herrschsüchtige Alte? Wo der habsüchtige Alte? — Die gefährlichste Gegend in Deutschland sei Sachsen und Thüringen: nirgends gäbe es mehr geistige Rührigkeit und Menschenkenntnis, nebst Freigeisterei, und alles sei so bescheiden durch die häßliche Sprache und die eifrige Dienstbeflissenheit dieser Bevölkerung versteckt, daß man kaum merke, hier mit den geistigen Feldwebeln Deutschlands und seinen Lehrmeistern in Gutem und Schlimmem zu tun zu haben. — Der Hochmut der Norddeutschen

werde durch ihren Hang, zu gehorchen, der der Süddeutschen durch ihren Hang, sich's bequem zu machen, in Schranken gehalten. — Es schiene ihm, daß die deutschen Männer in ihren Frauen ungeschickte, aber sehr von sich überzeugte Hausfrauen hätten: sie redeten so beharrlich gut von sich, daß sie fast die Welt und jedenfalls ihre Männer von der eigens deutschen Hausfrauen-Tugend überzeugt hätten. — Wenn sich dann das Gespräch auf Deutschlands Politik nach außen und innen wendete, so pflegte er zu erzählen — er nannte es: verraten —, daß Deutschlands größter Staatsmann nicht an große Staatsmänner glaube. — Die Zukunft der Deutschen fand er bedroht und bedrohlich: denn sie hätten verlernt, sich zu freuen (was die Italiener so gut verstünden), aber sich durch das große Hasardspiel von Kriegen und dynastischen Revolutionen an die Emotion gewöhnt, folglich würden sie eines Tages die Emeute haben. Denn dies sei die stärkste Emotion, welche ein Volk sich verschaffen könne. — Der deutsche Sozialist sei eben deshalb am gefährlichsten, weil ihn keine bestimmte Not treibe; sein Leiden sei, nicht zu wissen, was er wolle; so werde er, wenn er auch viel erreiche, doch noch im Genusse vor Begierde verschmachten, ganz wie Faust, aber vermutlich wie ein sehr pöbelhafter Faust. „Den Faust-Teufel nämlich", rief er zuletzt, „von dem die gebildeten Deutschen so geplagt wurden, hat Bismarck ihnen ausgetrieben: nun ist der Teufel aber in die Säue gefahren und schlimmer als je vorher!"

## 127.

Große Politik und ihre Einbußen. — Ebenso wie ein Volk die größten Einbußen, welche Krieg und Kriegsbereitschaft mit sich bringen, nicht durch die Un-

kosten des Kriegs, die Stauungen in Handel und Wandel erleidet, ebenso nicht durch die Unterhaltung der stehenden Heere — so groß diese Einbußen auch jetzt sein mögen, wo acht Staaten Europas jährlich die Summe von zwei bis drei Milliarden darauf verwenden —, sondern dadurch, daß jahraus, jahrein die tüchtigsten, kräftigsten, arbeitsamsten Männer in außerordentlicher Anzahl ihren eigentlichen Beschäftigungen und Berufen entzogen werden, um Soldaten zu sein: ebenso erleidet ein Volk, welches sich anschickt große Politik zu treiben und unter den mächtigsten Staaten sich eine entscheidende Stimme zu sichern, seine größten Einbußen nicht darin, worin man sie gewöhnlich findet. Es ist wahr, daß es von diesem Zeitpunkte ab fortwährend eine Menge der hervorragendsten Talente auf dem „Altar des Vaterlandes" oder der nationalen Ehrsucht opfert, während früher diesen Talenten, welche jetzt die Politik verschlingt, andere Wirkungskreise offenstanden. Aber abseits von diesen öffentlichen Hekatomben, und im Grunde viel grauenhafter als diese, begibt sich ein Schauspiel, welches fortwährend in hunderttausend Akten gleichzeitig sich abspielt: jeder tüchtige, arbeitsame, geistvolle, strebende Mensch eines solchen nach politischen Ruhmeskränzen lüsternen Volkes wird von dieser Lüsternheit beherrscht und gehört seiner eigenen Sache nicht mehr wie früher völlig an: die täglich neuen Fragen und Sorgen des öffentlichen Wohls verschlingen eine tägliche Abgabe von dem Kopf- und Herz-Kapitale jedes Bürgers: die Summe aller dieser Opfer und Einbußen an individueller Energie und Arbeit ist so ungeheuer, daß das politische Aufblühen eines Volkes eine geistige Verarmung und Ermattung, eine geringere Leistungsfähigkeit zu Werken, welche große Konzentration und Einseitigkeit verlangen, fast mit Notwendigkeit nach sich zieht. Zuletzt

darf man fragen: lohnt sich denn alle diese Blüte und Pracht des Ganzen (welche ja doch nur als Furcht der anderen Staaten vor dem neuen Koloß und als dem Auslande abgerungene Begünstigung der nationalen Handels- und Verkehrs-Wohlfahrt zutage tritt), wenn dieser groben und buntschillernden Blume der Nation alle die edleren, zarteren, geistigeren Pflanzen und Gewächse, an welchen ihr Boden bisher so reich war, zum Opfer gebracht werden müssen?

128.

Die unbedingten Huldigungen. — Wenn ich an den gelesensten deutschen Philosophen, an den gehörtesten deutschen Musiker und an den angesehensten deutschen Staatsmann denke, so muß ich mir eingestehen: es wird den Deutschen, diesem Volke der unbedingten Gefühle, jetzt recht sauer gemacht, und zwar von ihren eigenen großen Männern. Es gibt da dreimal ein prachtvolles Schauspiel zu sehen: jedesmal einen Strom, in seinem eignen, selbstgegrabenen Strombette, und so mächtig bewegt, daß es öfter scheinen könnte, als wollte er den Berg hinaufströmen. Und dennoch, wie weit man seine Verehrung auch treiben möge: wer möchte nicht gern andrer Meinung sein als Schopenhauer, im ganzen und großen! — Und wer könnte jetzt einer Meinung mit Richard Wagner sein, im ganzen und im kleinen? so wahr es auch sein mag, was jemand gesagt hat, daß überall, wo er Anstoß nimmt und wo er Anstoß gibt, ein Problem vergraben liegt, — genug, er selber bringt es nicht an das Licht. — Und endlich, wie viele möchten von ganzem Herzen mit Bismarck einer Meinung sein, wenn er selber nur mit sich einer Meinung wäre oder auch nur Miene machte, es fürderhin zu sein! Zwar: ohne Grund-

sätze, aber mit Grundtrieben, ein beweglicher Geist im Dienste starker Grundtriebe, und ebendeshalb ohne Grundsätze — das sollte an einem Staatsmanne nichts Auffälliges haben, vielmehr als das Rechte und Naturgemäße gelten; aber leider war es bisher so durchaus nicht deutsch! ebensowenig als Lärm um Musik, und Mißklang und Mißmut um den Musiker, ebensowenig als die neue und außergewöhnliche Stellung, welche Schopenhauer wählte: nämlich weder über den Dingen, noch auf den Knien vor den Dingen — beides hätte noch deutsch heißen können —, sondern gegen die Dinge! Unglaublich! Und unangenehm! Sich in eine Reihe mit den Dingen stellen und doch als ihr Gegner, zu guter Letzt gar als der Gegner seiner selber! — was kann der unbedingte Verehrer mit einem solchen Vorbilde anfangen! Und was überhaupt mit drei solchen Vorbildern, die untereinander selber nicht Frieden halten wollen! Da ist Schopenhauer ein Gegner der Musik Wagners, und Wagner ein Gegner der Politik Bismarcks, und Bismarck ein Gegner aller Wagnerei und Schopenhauerei! Was bleibt da zu tun! Wohin sich mit seinem Durste nach der „Huldigung in Bausch und Bogen" flüchten! Könnte man sich vielleicht aus der Musik des Musikers einige hundert Takte guter Musik auslesen, die sich einem ans Herz legen und denen man sich gern ans Herz legt, weil sie ein Herz haben —, könnte man mit diesem kleinen Raub beiseite gehen und den ganzen Rest — vergessen? Und ein ebensolches Abkommen in Hinsicht des Philosophen und des Staatsmannes ausfindig machen — auslesen, sich ans Herz legen und namentlich den Rest vergessen? Ja, wenn nur das Vergessen nicht so schwer wäre! Da gab es einen sehr stolzen Menschen, der durchaus nur von sich selber etwas annehmen wollte, Gutes und Schlimmes: als er aber das Vergessen nötig

hatte, konnte er es sich selber nicht geben, sondern mußte dreimal die Geister beschwören; sie kamen, sie hörten sein Verlangen, und zuletzt sagten sie: „nur dies gerade steht nicht in unserer Macht!“ Sollten die Deutschen sich die Erfahrung Manfreds nicht zunutze machen? Warum erst noch die Geister beschwören! Es ist unnütz, man vergißt nicht, wenn man vergessen will. Und wie groß wäre „der Rest“, den man hier, von diesen drei Größen der Zeit, vergessen müßte, um fürderhin ihr Verehrer in Bausch und Bogen sein zu können! Da ist es doch rätlicher, die gute Gelegenheit zu benutzen und etwas Neues zu versuchen: nämlich in der Redlichkeit gegen sich selber zuzunehmen und aus einem Volke des gläubigen Nachsprechens und der bitterbösen, blinden Feindseligkeit ein Volk der bedingten Zustimmung und der wohlwollenden Gegnerschaft zu werden; zunächst aber zu lernen, daß unbedingte Huldigungen vor Personen etwas Lächerliches sind, daß hierin umlernen auch für Deutsche nicht unrühmlich ist, und daß es einen tiefen, beherzigenswerten Spruch gibt: „Ce qui importe, ce ne sont point les personnes: mais les choses.“ Dieser Spruch ist wie der, welcher ihn sprach, groß, brav, einfach und schweigsam — ganz wie Carnot, der Soldat und der Republikaner. — Aber darf man jetzt so von einem Franzosen zu Deutschen sprechen, noch dazu von einem Republikaner? Vielleicht nicht; ja vielleicht darf man nicht einmal daran erinnern, was Niebuhr seinerzeit den Deutschen sagen durfte: niemand habe ihm so sehr den Eindruck der wahren Größe gegeben als Carnot.

129.

Wir Heimatlosen. — Es fehlt unter den Europäern von heute nicht an solchen, die ein Recht haben, sich in

einem abhebenden und ehrenden Sinne Heimatlose zu nennen, — ihnen gerade sei meine geheime Weisheit und gaya scienza ausdrücklich ans Herz gelegt! Denn ihr Los ist hart, ihre Hoffnung ungewiß, es ist ein Kunststück, ihnen einen Trost zu erfinden, — aber was hilft es! Wir Kinder der Zukunft, wie vermöchten wir in diesem Heute zu Hause zu sein! Wir sind allen Idealen abgünstig, auf welche hin einer sich sogar in dieser zerbrechlichen, zerbrochenen Übergangszeit noch heimisch fühlen könnte; was aber deren „Realitäten" betrifft, so glauben wir nicht daran, daß sie Dauer haben. Das Eis, das heute noch trägt, ist schon sehr dünn geworden: der Tauwind weht, wir selbst, wir Heimatlosen, sind etwas, das Eis und andere allzu dünne „Realitäten" aufbricht... Wir „konservieren" nichts, wir wollen auch in keine Vergangenheit zurück, wir sind durchaus nicht „liberal", wir arbeiten nicht für den „Fortschritt", wir brauchen unser Ohr nicht erst gegen die Zukunfts-Sirenen des Marktes zu verstopfen — das, was sie singen „gleiche Rechte", „freie Gesellschaft", „keine Herren mehr und keine Knechte", das lockt uns nicht! — wir halten es schlechterdings nicht für wünschenswert, daß das Reich der Gerechtigkeit und Eintracht auf Erden gegründet werde (weil es unter allen Umständen das Reich der tiefsten Vermittelmäßigung und Chineserei sein würde), wir freuen uns an allen, die gleich uns die Gefahr, den Krieg, das Abenteuer lieben, die sich nicht abfinden, einfangen, versöhnen und verschneiden lassen, wir rechnen uns selbst unter die Eroberer, wir denken über die Notwendigkeit neuer Ordnungen nach, auch einer neuen Sklaverei — denn zu jeder Verstärkung und Erhöhung des Typus „Mensch" gehört auch eine neue Art Ver-

sklavung hinzu — nicht wahr? mit alledem müssen wir schlecht in einem Zeitalter zu Hause sein, welches die Ehre in Anspruch zu nehmen liebt, das menschlichste, mildeste, rechtlichste Zeitalter zu heißen, das die Sonne bisher gesehen hat? Schlimm genug, daß wir gerade bei diesen schönen Worten um so häßlichere Hintergedanken haben! Daß wir darin nur den Ausdruck — auch die Maskerade — der tiefen Schwächung, der Ermüdung, des Alters, der absinkenden Kraft sehen! Was kann uns daran gelegen sein, mit was für Flittern ein Kranker seine Schwäche aufputzt! Mag er sie als seine Tugend zur Schau tragen — es unterliegt ja keinem Zweifel, daß die Schwäche mild, ach so mild, so rechtlich, so unoffensiv, so „menschlich" macht! — Die „Religion des Mitleidens", zu der man uns überreden möchte, o wir kennen die hysterischen Männlein und Weiblein genug, welche heute gerade diese Religion zum Schleier und Aufputz nötig haben! Wir sind keine Humanitarier; wir würden uns nie zu erlauben wagen, von unserer „Liebe zur Menschheit" zu reden — dazu ist unsereins nicht Schauspieler genug! Oder nicht Saint-Simonist genug, nicht Franzose genug! Man muß schon mit einem gallischen Übermaß erotischer Reizbarkeit und verliebter Ungeduld behaftet sein, um sich in ehrlicher Weise sogar noch der Menschheit mit seiner Brunst zu nähern... Der Menschheit! Gab es je noch ein scheußlicheres altes Weib unter allen alten Weibern? (— es müßte denn etwa „die Wahrheit" sein: eine Frage für Philosophen). Nein, wir lieben die Menschheit nicht; andererseits sind wir aber auch lange nicht „deutsch" genug, wie heute das Wort „deutsch" gang und gäbe ist, um dem Nationalismus und dem Rassenhaß das Wort zu reden, um an der nationalen Herzenskrätze und

Blutvergiftung Freude haben zu können, derenthalben sich jetzt in Europa Volk gegen Volk wie mit Quarantänen abgrenzt, absperrt. Dazu sind wir zu unbefangen, zu boshaft, zu verwöhnt, auch zu gut unterrichtet, zu „gereist": wir ziehen es bei weitem vor, auf Bergen zu leben, abseits, „unzeitgemäß", in vergangenen oder kommenden Jahrhunderten, nur damit wir uns die stille Wut ersparen, zu der wir uns verurteilt wüßten als Augenzeugen einer Politik, die den deutschen Geist öde macht, indem sie ihn eitel macht, und kleine Politik außerdem ist: — hat sie nicht nötig, damit ihre eigene Schöpfung nicht sofort wieder auseinanderfällt, sie zwischen zwei Todhasse zu pflanzen? muß sie nicht die Verewigung der Kleinstaaterei Europas wollen? ... Wir Heimatlosen, wir sind der Rasse und Abkunft nach zu vielfach und gemischt, als „moderne Menschen", und folglich wenig versucht, an jener verlogenen Rassen-Selbstbewunderung und Unzucht teilzunehmen, welche sich heute in Deutschland als Zeichen deutscher Gesinnung zur Schau trägt und die bei dem Volke des „historischen Sinns" zwiefach falsch und unanständig anmutet. Wir sind, mit einem Worte — und es soll unser Ehrenwort sein! — gute Europäer, die Erben Europas, die reichen, überhäuften, aber auch überreich verpflichteten Erben von Jahrtausenden des europäischen Geistes: als solche auch dem Christentum entwachsen und abhold, und gerade, weil wir aus ihm gewachsen sind, weil unsere Vorfahren Christen von rücksichtsloser Rechtschaffenheit des Christentums waren, die ihrem Glauben willig Gut und Blut, Stand und Vaterland zum Opfer gebracht haben. Wir — tun desgleichen. Wofür doch? Für unseren Unglauben? Für jede Art Unglauben? Nein, das wißt ihr besser, meine Freunde! Das verborgene Ja in euch ist stärker als alle Neins und Viel-

leichts, an denen ihr mit eurer Zeit krank seid; und wenn ihr aufs Meer müßt, ihr Auswanderer, so zwingt dazu auch euch — ein Glaube!...

130.

Ich hörte, wieder einmal zum ersten Male — Richard Wagners Ouvertüre zu den Meistersingern: das ist eine prachtvolle, überladene, schwere und späte Kunst, welche den Stolz hat, zu ihrem Verständnisse zwei Jahrhunderte Musik als noch lebendig vorauszusetzen: — es ehrt die Deutschen, daß sich ein solcher Stolz nicht verrechnete! Was für Säfte und Kräfte, was für Jahreszeiten und Himmelsstriche sind hier nicht gemischt! Das mutet uns bald altertümlich, bald fremd, herb und überjung an, das ist ebenso willkürlich als pomphaft-herkömmlich, das ist nicht selten schelmisch, noch öfter derb und grob, — das hat Feuer und Mut und zugleich die schlaffe falbe Haut von Früchten, welche zu spät reif werden. Das strömt breit und voll: und plötzlich ein Augenblick unerklärlichen Zögerns, gleichsam eine Lücke, die zwischen Ursache und Wirkung aufspringt, ein Druck, der uns träumen macht, beinahe ein Alpdruck —, aber schon breitet und weitet sich wieder der alte Strom von Behagen aus, von vielfältigstem Behagen, von altem und neuem Glück, sehr eingerechnet das Glück des Künstlers an sich selber, dessen er nicht Hehl haben will, sein erstauntes glückliches Mitwissen um die Meisterschaft seiner hier verwendeten Mittel, neuer neuerworbener unausgeprobter Kunstmittel, wie er uns zu verraten scheint. Alles in allem keine Schönheit, kein Süden, nichts von südlicher feiner Helligkeit des Himmels, nichts von Grazie, kein Tanz, kaum ein Wille zur Logik; eine gewisse Plumpheit sogar,

die noch unterstrichen wird, wie als ob der Künstler uns sagen wollte: „sie gehört zu meiner Absicht"; eine schwerfällige Gewandung, etwas Willkürlich-Barbarisches und Feierliches, ein Geflirr von gelehrten und ehrwürdigen Kostbarkeiten und Spitzen; etwas Deutsches, im besten und schlimmsten Sinn des Wortes, etwas auf deutsche Art Vielfaches, Unförmliches und Unausschöpfliches; eine gewisse deutsche Mächtigkeit und Überfülle der Seele, welche keine Furcht hat, sich unter die Raffinements des Verfalls zu verstecken, — die sich dort vielleicht erst am wohlsten fühlt; ein rechtes echtes Wahrzeichen der deutschen Seele, die zugleich jung und veraltet, übermürbe und überreich noch an Zukunft ist. Diese Art Musik drückt am besten aus, was ich von den Deutschen halte: sie sind von vorgestern und von übermorgen, — sie haben noch kein Heute.

## 131.

Wir „guten Europäer": auch wir haben Stunden, wo wir uns eine herzhafte Vaterländerei, einen Plumps und Rückfall in alte Lieben und Engen gestatten — ich gab eben eine Probe davon, — Stunden nationaler Wallungen, patriotischer Beklemmungen und allerhand anderer altertümlicher Gefühls-Überschwemmungen. Schwerfälligere Geister, als wir sind, mögen mit dem, was sich bei uns auf Stunden beschränkt und in Stunden zu Ende spielt, erst in längeren Zeiträumen fertig werden, in halben Jahren die einen, in halben Menschenleben die anderen, je nach der Schnelligkeit und Kraft, mit der sie verdauen und ihre „Stoffe wechseln". Ja, ich könnte mir dumpfe, zögernde Rassen denken, welche auch in unserm geschwinden Europa halbe Jahrhunderte nötig hätten, um solche atavistische Anfälle von Vaterländerei und Scholle-

kleberei zu überwinden und wieder zur Vernunft, will sagen zum „guten Europäertum“ zurückzukehren. Und indem ich über diese Möglichkeit ausschweife, begegnet mir's, daß ich Ohrenzeuge eines Gesprächs von zwei alten „Patrioten“ werde — sie hörten beide offenbar schlecht und sprachen darum um so lauter. „Der hält und weiß von Philosophie so viel als ein Bauer oder Korpsstudent — sagte der eine —: der ist noch unschuldig. Aber was liegt heute daran! Es ist das Zeitalter der Massen: die liegen vor allem Massenhaften auf dem Bauche. Und so auch in politicis. Ein Staatsmann, der ihnen einen neuen Turm von Babel, irgendein Ungeheuer von Reich und Macht auftürmt, heißt ihnen „groß“: — was liegt daran, daß wir Vorsichtigeren und Zurückhaltenderen einstweilen noch nicht vom alten Glauben lassen, es sei allein der große Gedanke, der einer Tat und Sache Größe gibt. Gesetzt, ein Staatsmann brächte sein Volk in die Lage, fürderhin „große Politik“ treiben zu müssen, für welche es von Natur schlecht angelegt und vorbereitet ist: so daß es nötig hätte, einer neuen zweifelhaften Mittelmäßigkeit zuliebe seine alten und sicheren Tugenden zu opfern, — gesetzt, ein Staatsmann verurteilte sein Volk zum „Politisieren“ überhaupt, während dasselbe bisher Besseres zu tun und zu denken hatte und im Grunde seiner Seele einen vorsichtigen Ekel vor der Unruhe, Leere und lärmenden Zankteufelei der eigentlich politisierenden Völker nicht los wurde: — gesetzt, ein solcher Staatsmann stachle die eingeschlafnen Leidenschaften und Begehrlichkeiten seines Volkes auf, mache ihm aus seiner bisherigen Schüchternheit und Lust am Danebenstehen einen Flecken, aus seiner Ausländerei und heimlichen Unendlichkeit eine Verschuldung, entwerte ihm seine herzlichsten Hänge, drehe sein Gewissen um, mache seinen Geist eng, seinen Ge-

schmack „national", — wie! ein Staatsmann, der dies alles täte, den sein Volk in alle Zukunft hinein, falls es Zukunft hat, abbüßen müßte, ein solcher Staatsmann wäre „groß?" „Unzweifelhaft! antwortete ihm der andre alte Patriot heftig: sonst hätte er es nicht gekonnt! Es war toll vielleicht, so etwas zu wollen? Aber vielleicht war alles Große im Anfang nur toll!" — „Mißbrauch der Worte! schrie sein Unterredner dagegen: — stark! stark! stark und toll! Nicht groß!" — Die alten Männer hatten sich ersichtlich erhitzt, als sie sich dergestalt ihre Wahrheiten ins Gesicht schrien; ich aber, in meinem Glück und Jenseits, erwog, wie bald über den Starken ein Stärkerer Herr werden wird: auch daß es für die geistige Verflachung eines Volkes eine Ausgleichung gibt, nämlich durch die Vertiefung eines anderen. —

## 132.

Auch jetzt noch ist Frankreich der Sitz der geistigsten und raffiniertesten Kultur Europas und die hohe Schule des Geschmacks: aber man muß dies „Frankreich des Geschmacks" zu finden wissen. Wer zu ihm gehört, hält sich gut verborgen: — es mag eine kleine Zahl sein, in denen es leibt und lebt, dazu vielleicht Menschen, welche nicht auf den kräftigsten Beinen stehen, zum Teil Fatalisten, Verdüsterte, Kranke, zum Teil Verzärtelte und Verkünstelte, solche, welche den Ehrgeiz haben, sich zu verbergen. Etwas ist allen gemein; sie halten sich die Ohren zu vor der rasenden Dummheit und dem lärmenden Maulwerk des demokratischen Bourgeois. In der Tat wälzt sich heute im Vordergrunde ein verdummtes und vergröbertes Frankreich, — es hat neuerdings, bei dem Leichenbegängnisse Victor Hugos, eine wahre Orgie des

Ungeschmacks und zugleich der Selbstbewunderung gefeiert. Auch etwas anderes ist ihnen gemeinsam: ein guter Wille, sich der geistigen Germanisierung zu erwehren — und ein noch besseres Unvermögen dazu! Vielleicht ist jetzt schon Schopenhauer in diesem Frankreich des Geistes, welches auch ein Frankreich des Pessimismus ist, mehr zu Hause und heimischer geworden, als er es je in Deutschland war; nicht zu reden von Heinrich Heine, der den feineren und anspruchsvolleren Lyrikern von Paris lange schon in Fleisch und Blut übergegangen ist, oder von Hegel, der heute in Gestalt Taines — das heißt des ersten lebenden Historikers — einen beinahe tyrannischen Einfluß ausübt. Was aber Richard Wagner betrifft: je mehr sich die französische Musik nach den wirklichen Bedürfnissen der âme moderne gestalten lernt, um so mehr wird sie „wagnerisieren", das darf man vorhersagen, — sie tut es jetzt schon genug! Es ist dennoch dreierlei, was auch heute noch die Franzosen mit Stolz als ihr Erb und Eigen und als unverlornes Merkmal einer alten Kultur-Überlegenheit über Europa aufweisen können, trotz aller freiwilligen oder unfreiwilligen Germanisierung und Verpöbelung des Geschmacks: einmal die Fähigkeit zu artistischen Leidenschaften, zu Hingebungen an die „Form", für welche das Wort l'art pour l'art, neben tausend anderen, erfunden ist: — dergleichen hat in Frankreich seit drei Jahrhunderten nicht gefehlt und immer wieder, dank der Ehrfurcht vor der „kleinen Zahl", eine Art Kammermusik der Literatur ermöglicht, welche im übrigen Europa sich suchen läßt —. Das Zweite, worauf die Franzosen eine Überlegenheit über Europa begründen können, ist ihre alte vielfache moralistische Kultur, welche macht, daß man im Durchschnitt selbst bei kleinen romanciers der Zeitungen und zufälligen boulevardiers de Paris eine

psychologische Reizbarkeit und Neugierde findet, von der man zum Beispiel in Deutschland keinen Begriff (geschweige denn die Sache!) hat. Den Deutschen fehlen dazu ein paar Jahrhunderte moralistischer Arbeit, welche, wie gesagt, Frankreich sich nicht erspart hat; wer die Deutschen darum „naiv" nennt, macht ihnen aus einem Mangel ein Lob zurecht. (Als Gegensatz zu der deutschen Unerfahrenheit und Unschuld in voluptate psychologica, die mit der Langweiligkeit des deutschen Verkehrs nicht gar zu fern verwandt ist, — und als gelungenster Ausdruck einer echt französischen Neugierde und Erfindungsgabe für dieses Reich zarter Schauder mag Henri Beyle gelten, jener merkwürdige vorwegnehmende und vorauslaufende Mensch, der mit einem napoleonischen Tempo durch sein Europa, durch mehrere Jahrhunderte der europäischen Seele lief, als ein Ausspürer und Entdecker dieser Seele: — es hat zweier Geschlechter bedurft, um ihn irgendwie einzuholen, um einige der Rätsel nachzuraten, die ihn quälten und entzückten, diesen wunderlichen Epikureer und Fragezeichen-Menschen, der Frankreichs letzter großer Psycholog war —). Es gibt noch einen dritten Anspruch auf Überlegenheit: im Wesen der Franzosen ist eine halbwegs gelungene Synthesis des Nordens und Südens gegeben, welche sie viele Dinge begreifen macht und andre Dinge tun heißt, die ein Engländer nie begreifen wird; ihr dem Süden periodisch zugewandtes und abgewandtes Temperament, in dem von Zeit zu Zeit das provenzalische und ligurische Blut überschäumt, bewahrt sie vor dem schauerlichen nordischen Grau in Grau und der sonnenlosen Begriffs-Gespensterei und Blutarmut, — unsrer deutschen Krankheit des Geschmacks, gegen deren Übermaß man sich augenblicklich mit großer Entschlossenheit Blut und Eisen, will sagen: die „große Politik" verordnet hat

(gemäß einer gefährlichen Heilkunst, welche mich warten und warten, aber bis jetzt noch nicht hoffen lehrt —). Auch jetzt noch gibt es in Frankreich ein Vorverständnis und ein Entgegenkommen für jene seltneren und selten befriedigten Menschen, welche zu umfänglich sind, um in irgendeiner Vaterländerei ihr Genüge zu finden und im Norden den Süden, im Süden den Norden zu lieben wissen, — für die geborenen Mittelländler, die „guten Europäer". — Für sie hat Bizet Musik gemacht, dieses letzte Genie, welches eine neue Schönheit und Verführung gesehen, — der ein Stück Süden der Musik entdeckt hat.

133.

Dank der krankhaften Entfremdung, welche der Nationalitäts-Wahnsinn zwischen die Völker Europas gelegt hat und noch legt, dank ebenfalls den Politikern des kurzen Blickes und der raschen Hand, die heute mit seiner Hilfe obenauf sind und gar nicht ahnen, wie sehr die auseinanderlösende Politik, welche sie treiben, notwendig nur Zwischenakts-Politik sein kann, — dank alledem und manchem heute ganz Unaussprechbarem werden jetzt die unzweideutigsten Anzeichen übersehen oder willkürlich und lügenhaft umgedeutet, in denen sich ausspricht, daß Europa Eins werden will. Bei allen tieferen und umfänglicheren Menschen dieses Jahrhunderts war es die eigentliche Gesamt-Richtung in der geheimnisvollen Arbeit ihrer Seele, den Weg zu jener neuen Synthesis vorzubereiten und versuchsweise den Europäer der Zukunft vorwegzunehmen: nur mit ihren Vordergründen, oder in schwächeren Stunden, etwa im Alter, gehörten sie zu den „Vaterländern", — sie ruhten sich nur von sich selber aus, wenn sie „Patrioten" wurden. Ich denke an Menschen wie

Napoleon, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer; man verarge mir es nicht, wenn ich auch Richard Wagner zu ihnen rechne, über den man sich nicht durch seine eignen Mißverständnisse verführen lassen darf, — Genies seiner Art haben selten das Recht, sich selbst zu verstehen. Noch weniger freilich durch den ungesitteten Lärm, mit dem man sich jetzt in Frankreich gegen Richard Wagner sperrt und wehrt: — die Tatsache bleibt nichtsdestoweniger bestehen, daß die französische Spätromantik der vierziger Jahre und Richard Wagner auf das engste und innigste zueinander gehören. Sie sind sich in allen Höhen und Tiefen ihrer Bedürfnisse verwandt, grundverwandt: Europa ist es, das Eine Europa, dessen Seele sich durch ihre vielfältige und ungestüme Kunst hinaus-, hinaufdrängt und sehnt — wohin? in ein neues Licht? nach einer neuen Sonne? Aber wer möchte genau aussprechen, was alle diese Meister neuer Sprachmittel nicht deutlich auszusprechen wußten? Gewiß ist, daß der gleiche Sturm und Drang sie quälte, daß sie auf gleiche Weise suchten, diese letzten großen Suchenden! Allesamt beherrscht von der Literatur bis in ihre Augen und Ohren — die ersten Künstler von weltliterarischer Bildung —, meistens sogar selber Schreibende, Dichtende, Vermittler und Vermischer der Künste und der Sinne (Wagner gehört als Musiker unter die Maler, als Dichter unter die Musiker, als Künstler überhaupt unter die Schauspieler); allesamt Fanatiker des Ausdrucks „um jeden Preis" — ich hebe Delacroix hervor, den Nächstverwandten Wagners —, allesamt große Entdecker im Reiche des Erhabenen, auch des Häßlichen und Gräßlichen, noch größere Entdecker im Effekte, in der Schaustellung, in der Kunst der Schauläden, allesamt Talente weit über ihr Genie hinaus —, Virtuosen durch und durch,

mit unheimlichen Zugängen zu allem, was verführt, lockt, zwingt, umwirft, geborene Feinde der Logik und der geraden Linien, begehrlich nach dem Fremden, dem Exotischen, dem Ungeheuren, dem Krummen, dem Sich-Widersprechenden; als Menschen Tantalusse des Willens, heraufgekommene Plebejer, welche sich im Leben und Schaffen eines vornehmen Tempo, eines lento unfähig wußten — man denke zum Beispiel an Balzac —, zügellose Arbeiter, beinahe Selbstzerstörer durch Arbeit; Antinomisten und Aufrührer in den Sitten, Ehrgeizige und Unersättliche ohne Gleichgewicht und Genuß; allesamt zuletzt an dem christlichen Kreuze zerbrechend und niedersinkend (und das mit Fug und Recht: denn wer von ihnen wäre tief und ursprünglich genug zu einer Philosophie des Antichrist gewesen?) — im ganzen eine verwegen-wagende, prachtvoll-gewaltsame, hochfliegende und hochemporreißende Art höherer Menschen, welche ihrem Jahrhundert — und es ist das Jahrhundert der Menge! — den Begriff „höherer Mensch" erst zu lehren hatte... Mögen die deutschen Freunde Richard Wagners darüber mit sich zu Rate gehen, ob es in der wagnerischen Kunst etwas schlechthin Deutsches gibt, oder ob nicht gerade deren Auszeichnung ist, aus überdeutschen Quellen und Antrieben zu kommen: wobei nicht unterschätzt werden mag, wie zur Ausbildung seines Typus gerade Paris unentbehrlich war, nach dem ihn in der entscheidendsten Zeit die Tiefe seiner Instinkte verlangen hieß, und wie die ganze Art seines Auftretens, seines Selbst-Apostolats erst angesichts des französischen Sozialisten-Vorbilds sich vollenden konnte. Vielleicht wird man, bei einer feineren Vergleichung, zu Ehren der deutschen Natur Richard Wagners finden, daß er es in allem stärker, verwegener, härter, höher getrieben

hat, als es ein Franzose des neunzehnten Jahrhunderts treiben könnte, — dank dem Umstande, daß wir Deutschen der Barbarei noch näher stehen als die Franzosen —; vielleicht ist sogar das merkwürdigste, was Richard Wagner geschaffen hat, der ganzen so späten lateinischen Rasse für immer und nicht nur für heute unzugänglich, unnachfühlbar, unnachahmbar: die Gestalt des Siegfried, jenes sehr freien Menschen, der in der Tat bei weitem zu frei, zu hart, zu wohlgemut, zu gesund, zu antikatholisch für den Geschmack alter und mürber Kulturvölker sein mag. Er mag sogar eine Sünde wider die Romantik gewesen sein, dieser antiromanische Siegfried: nun, Wagner hat diese Sünde reichlich quitt gemacht, in seinen alten trüben Tagen, als er — einen Geschmack vorwegnehmend, der inzwischen Politik geworden ist — mit der ihm eignen religiösen Vehemenz den Weg nach Rom, wenn nicht zu gehen, so doch zu predigen anfing. — Damit man mich, mit diesen letzten Worten, nicht mißverstehe, will ich einige kräftige Reime zu Hilfe nehmen, welche auch weniger feinen Ohren es verraten werden, was ich will, — was ich gegen den „letzten Wagner" und seine Parsifal-Musik will

— Ist das noch deutsch? —
Aus deutschem Herzen kam dies schwüle Kreischen?
Und deutschen Leibs ist dies Sich-selbst-Entfleischen?
Deutsch ist dies Priester-Händespreizen,
Dies weihrauch-düftelnde Sinne-Reizen?
Und deutsch dies Stocken, Stürzen, Taumeln,
Dies ungewisse Bimbambaumeln?
Dies Nonnen-Augeln, Ave-Glocken-Bimmeln,
Dies ganze falsch verzückte Himmel-Überhimmeln?
— Ist das noch deutsch? —

Erwägt! Noch steht ihr an der Pforte: —
Denn, was ihr hört, ist Rom, — Roms Glaube ohne Worte!

134.

Unser Europa von heute, der Schauplatz eines unsinnig plötzlichen Versuchs von radikaler Stände- und folglich Rassenmischung, ist skeptisch in allen Höhen und Tiefen, bald mit jener beweglichen Skepsis, welche ungeduldig und lüstern von einem Ast zum andern springt, bald trübe wie eine mit Fragezeichen überladene Wolke, — und seines Willens oft bis zum Sterben satt! Willenslähmung: wo findet man nicht heute diesen Krüppel sitzen! Und oft noch wie geputzt! Wie verführerisch herausgeputzt! Es gibt die schönsten Prunk- und Lügenkleider für diese Krankheit; und daß zum Beispiel das meiste von dem, was sich heute als „Objektivität", „Wissenschaftlichkeit", „l'art pour l'art", „reines willensfreies Erkennen" in die Schauläden stellt, nur aufgeputzte Skepsis und Willenslähmung ist, — für diese Diagnose der europäischen Krankheit will ich einstehn. — Die Krankheit des Willens ist ungleichmäßig über Europa verbreitet: sie zeigt sich dort am größten und vielfältigsten, wo die Kultur schon am längsten heimisch ist; sie verschwindet in dem Maße, als „der Barbar" noch — oder wieder — unter dem schlotterichten Gewande von westländischer Bildung sein Recht geltend macht. Im jetzigen Frankreich ist demnach, wie man es ebenso leicht erschließen als mit Händen greifen kann, der Wille am schlimmsten erkrankt; und Frankreich, welches immer eine meisterhafte Geschicklichkeit gehabt hat, auch die verhängnisvollen Wendungen seines Geistes ins Reizende und Verführerische umzukehren, zeigt heute recht eigentlich als

Schule und Schaustellung aller Zauber der Skepsis sein Kultur-Übergewicht über Europa. Die Kraft zu wollen, und zwar einen Willen lang zu wollen, ist etwas stärker schon in Deutschland, und im deutschen Norden wiederum stärker als in der deutschen Mitte; erheblich stärker in England, Spanien und Korsika, dort an das Phlegma, hier an harte Schädel gebunden, — um nicht von Italien zu reden, welches zu jung ist, als daß es schon wüßte, was es wollte, und das erst beweisen muß, ob es wollen kann —, aber am allerstärksten und erstaunlichsten in jenem ungeheuren Zwischenreiche, wo Europa gleichsam nach Asien zurückfließt, in Rußland. Da ist die Kraft zu wollen seit langem zurückgelegt und aufgespeichert, da wartet der Wille — ungewiß, ob als Wille der Verneinung oder der Bejahung — in bedrohlicher Weise darauf, ausgelöst zu werden, um den Physikern von heute ihr Leibwort abzuborgen. Es dürften nicht nur indische Kriege und Verwicklungen in Asien dazu nötig sein, damit Europa von seiner größten Gefahr entlastet werde, sondern innere Umstürze, die Zersprengung des Reiches in kleine Körper und vor allem die Einführung des parlamentarischen Blödsinns, hinzugerechnet die Verpflichtung für jedermann, zum Frühstück seine Zeitung zu lesen. Ich sage dies nicht als Wünschender: mir würde das Entgegengesetzte eher nach dem Herzen sein, — ich meine eine solche Zunahme der Bedrohlichkeit Rußlands, daß Europa sich entschließen müßte, gleichermaßen bedrohlich zu werden, nämlich einen Willen zu bekommen, durch das Mittel einer neuen über Europa herrschenden Kaste, einen langen furchtbaren eignen Willen, der sich über Jahrtausende hin Ziele setzen könnte: — damit endlich die langgesponnene Komödie seiner Kleinstaaterei und ebenso seine dynastische wie demokratische Vielwollerei zu einem

Abschluß käme. Die Zeit für kleine Politik ist vorbei: schon das nächste Jahrhundert bringt den Kampf um die Erd-Herrschaft, — den Zwang zur großen Politik.

135.

Inwiefern das neue kriegerische Zeitalter, in welches wir Europäer ersichtlich eingetreten sind, vielleicht auch der Entwicklung einer anderen und stärkeren Art von Skepsis günstig sein mag, darüber möchte ich mich vorläufig nur durch ein Gleichnis ausdrücken, welches die Freunde der deutschen Geschichte schon verstehn werden. Jener unbedenkliche Enthusiast für schöne großgewachsene Grenadiere, welcher, als König von Preußen, einem militärischen und skeptischen Genie — und damit im Grunde jenem neuen, jetzt eben siegreich heraufgekommenen Typus des Deutschen — das Dasein gab, der fragwürdige tolle Vater Friedrichs des Großen, hatte in einem Punkte selbst den Griff und die Glücks-Kralle des Genies: er wußte, woran es damals in Deutschland fehlte, und welcher Mangel hundertmal ängstlicher und dringender war als etwa der Mangel an Bildung und gesellschaftlicher Form, — sein Widerwille gegen den jungen Friedrich kam aus der Angst eines tiefen Instinktes. Männer fehlten; und er argwöhnte zu seinem bittersten Verdrusse, daß sein eigner Sohn nicht Manns genug sei. Darin betrog er sich: aber wer hätte an seiner Stelle sich nicht betrogen? Er sah seinen Sohn dem Atheismus, dem esprit, der genüßlichen Leichtlebigkeit geistreicher Franzosen verfallen: — er sah im Hintergrunde die große Blutaussaugerin, die Spinne Skepsis, er argwöhnte das unheilbare Elend eines Herzens, das zum Bösen wie zum Guten nicht mehr hart genug ist, eines zerbrochnen Wil-

lens, der nicht mehr befiehlt, nicht mehr befehlen kann. Aber inzwischen wuchs in seinem Sohne jene gefährlichere und härtere neue Art der Skepsis empor — wer weiß, wie sehr gerade durch den Haß des Vaters und durch die eisige Melancholie eines einsam gemachten Willens begünstigt? —, die Skepsis der verwegenen Männlichkeit, welche dem Genie zum Kriege und zur Eroberung nächstverwandt ist und in der Gestalt des großen Friedrich ihren ersten Einzug in Deutschland hielt. Diese Skepsis verachtet und reißt trotzdem an sich; sie untergräbt und nimmt in Besitz; sie glaubt nicht, aber sie verliert sich nicht dabei; sie gibt dem Geiste gefährliche Freiheit, aber sie hält das Herz streng; es ist die deutsche Form der Skepsis, welche, als ein fortgesetzter und ins Geistigste gesteigerter Friderizianismus, Europa eine gute Zeit unter die Botmäßigkeit des deutschen Geistes und seines kritischen und historischen Mißtrauens gebracht hat. Dank dem unbezwinglich starken und zähen Mannes-Charakter der großen deutschen Philologen und Geschichts-Kritiker (welche, richtig angesehn, allesamt auch Artisten der Zerstörung und Zersetzung waren) stellte sich allmählich und trotz aller Romantik in Musik und Philosophie ein neuer Begriff vom deutschen Geiste fest, in dem der Zug zur männlichen Skepsis entscheidend hervortrat: sei es zum Beispiel als Unerschrockenheit des Blickes, als Tapferkeit und Härte der zerlegenden Hand, als zäher Wille zu gefährlichen Entdeckungsreisen, zu vergeistigten Nordpol-Expeditionen unter öden und gefährlichen Himmeln. Es mag seine guten Gründe haben, wenn sich warmblütige und oberflächliche Menschlichkeits-Menschen gerade vor diesem Geiste bekreuzigen: cet esprit fataliste, ironique, méphistophélique nennt ihn, nicht ohne Schauder, Michelet.

Aber will man nachfühlen, wie auszeichnend diese Furcht vor dem „Mann" im deutschen Geiste ist, durch den Europa aus seinem „dogmatischen Schlummer" geweckt wurde, so möge man sich des ehemaligen Begriffs erinnern, der mit ihm überwunden werden mußte, — und wie es noch nicht zu lange her ist, daß ein vermännlichtes Weib es in zügelloser Anmaßung wagen durfte, die Deutschen als sanfte, herzensgute, willensschwache und dichterische Tölpel der Teilnahme Europas zu empfehlen. Man verstehe doch endlich das Erstaunen Napoleons tief genug, als er Goethen zu sehen bekam: es verrät, was man sich jahrhundertelang unter dem „deutschen Geiste" gedacht hatte. „Voilà un homme!" — das wollte sagen: „das ist ja ein Mann! Und ich hatte nur einen Deutschen erwartet!" —

136.

Die Ära Bismarcks (die Ära der deutschen Verdummung). — Das ausschließliche Interesse, das jetzt in Deutschland den Fragen der Macht, dem Handel und Wandel und — zu guter Letzt — dem „Gut-leben" geschenkt wird, das Heraufkommen des parlamentarischen Blödsinns, des Zeitungslesens und der literatenhaften Mitsprecherei von jedermann über jegliches, die Bewunderung eines Staatsmannes, der von Philosophie etwa so viel weiß und hält, als ein Bauer oder Korpsstudent, und seine kühne, rücksichtenlose Augenblicks-Politik durch eine altertümliche Verbrämung und Royalismus und Christentum dem deutschen Geschmacke (oder Gewissen —) „akzeptabler" zu machen glaubt —: Alles das hat in dem unheimlichen und vielfach anziehenden Jahr 1815 seinen Ursprung. Da fiel plötzlich die Nacht hernieder für den

deutschen Geist, der bis dahin einen langen fröhlichen Tag gehabt hatte: das Vaterland, die Grenze, die Scholle, der Vorfahr — alle Arten Borniertheit begannen plötzlich ihr Recht geltend zu machen. Damals erwachte oben die Reaktion und Beängstigung, die Furcht vor dem deutschen Geiste, und folglich unten der Liberalismus und Revolutionismus und das ganze politische Fieber, — man versteht dies Folglich. Seitdem — seit es politisiert — verlor Deutschland die geistige Führerschaft von Europa: es ist kein bedeutender Mensch mehr aus Deutschland gekommen, — denn Wagner ist von 1813, Bismarck selber von 1815.

137.

Der Nationalitäten-Wahnsinn und die Vaterlands-Tölpelei sind für mich ohne Zauber: „Deutschland, Deutschland über alles" klingt mir schmerzlich in den Ohren, im Grunde, weil ich von den Deutschen mehr will und wünsche als —. Ihr erster Staatsmann, in dessen Kopfe sich braver Grund von Royalismus und Christentum mit einer rücksichtenlosen Augenblicks-Politik verträgt, erregt meine ironische Neugierde. Es scheint mir sogar nützlich, daß es einige Deutsche gibt, die gegen das deutsche Reich gleichgültig geblieben sind: nicht einmal als Zuschauer, sondern als Wegblickende. Wohin blicken sie denn? Es gibt wichtigere Dinge, gegen welche gerechnet diese Fragen nur Vordergrunds-Fragen sind: zum Beispiel das wachsende Heraufkommen des demokratischen Mannes und die dadurch bedingte Verdummung Europas und Verkleinerung des europäischen Menschen.

138.

Beim Anblick eines Schlafrocks

Kam, trotz schlumpichtem Gewande,
einst der Deutsche zu Verstande,
weh, wie hat sich das gewandt!
Eingeknöpft in strenge Kleider,
überließ er seinem Schneider,
seinem Bismarck — den Verstand!

139.

Verhalten der Deutschen zur Moral. — Ein Deutscher ist großer Dinge fähig, aber es ist unwahrscheinlich, daß er sie tut: denn er gehorcht, wo er kann, wie dies einem an sich trägen Geiste wohltut. Wird er in die Not gebracht, allein zu stehen und seine Trägheit abzuwerfen, ist es ihm nicht mehr möglich, als Ziffer in einer Summe unterzuducken (in dieser Eigenschaft ist er bei weitem nicht soviel wert wie ein Franzose oder Engländer), — so entdeckt er seine Kräfte: dann wird er gefährlich, böse, tief, verwegen und bringt den Schatz von schlafender Energie ans Licht, den er in sich trägt und an den sonst niemand (und er selber nicht) glaubte. Wenn ein Deutscher sich in solchem Falle selbst gehorcht — es ist die große Ausnahme —, so geschieht es mit der gleichen Schwerfälligkeit, Unerbittlichkeit und Dauer, mit der er sonst seinem Fürsten, seinen amtlichen Obliegenheiten gehorcht: so daß er, wie gesagt, dann großen Dingen gewachsen ist, die zu dem „schwachen Charakter", den er bei sich voraussetzt, in gar keinem Verhältnis stehen. Für gewöhnlich aber fürchtet er sich, von sich allein abzuhängen, zu improvisieren: deshalb verbraucht Deutschland soviel Beamte, soviel Tinte. — Der Leichtsinn ist

ihm fremd, für ihn ist er zu ängstlich; aber in ganz neuen Lagen, die ihn aus der Schläfrigkeit herausziehn, ist er beinahe leichtsinnig; er genießt dann die Seltenheit der neuen Lage wie einen Rausch, und er versteht sich auf den Rausch! So ist der Deutsche jetzt in der Politik beinahe leichtsinnig: hat er das Vorurteil der Gründlichkeit und des Ernstes auch hier für sich und benutzt er es im Verkehr mit den anderen politischen Mächten reichlich, so ist er doch insgeheim voller Übermut, einmal schwärmen und launenhaft und neuerungssüchtig sein zu dürfen und mit Personen, Parteien, Hoffnungen wie mit Masken zu wechseln. — Die deutschen Gelehrten, welche bisher das Ansehen hatten, die Deutschesten unter den Deutschen zu sein, waren und sind vielleicht noch so gut wie die deutschen Soldaten, wegen ihres tiefen, fast kindlichen Hanges zum Gehorchen in allen äußeren Dingen und der Nötigung, in der Wissenschaft viel allein zu stehen und viel zu verantworten; wenn sie ihre stolze, schlichte und geduldige Art und ihre Freiheit von politischer Narrheit sich zu sichern wissen, in Zeiten, wo der Wind anders bläst, so steht noch Großes von ihnen zu erwarten: so wie sie sind (oder waren), sind sie der embryonische Zustand von etwas Höherem. — Der Vorteil und der Nachteil der Deutschen, und selbst ihrer Gelehrten, war bisher, daß sie dem Aberglauben und der Lust, zu glauben, näher standen als andere Völker; ihre Laster sind, nach wie vor, der Trunk und der Hang zum Selbstmord (dieser ein Zeichen von Schwerfälligkeit des Geistes, der schnell dazu gebracht werden kann, die Zügel wegzuwerfen); ihre Gefahr liegt in allem, was die Verstandeskräfte bindet und die Affekte entfesselt (wie zum Beispiel der übermäßige Gebrauch der Musik und der geistigen Getränke): denn der deutsche Affekt ist gegen den eignen Nutzen

gerichtet und selbstzerstörerisch wie der des Trunkenbolds. Die Begeisterung selber ist in Deutschland weniger wert als anderwärts, denn sie ist unfruchtbar. Wenn je ein Deutscher etwas Großes tat, so geschah es in der Not, im Zustande der Tapferkeit, der zusammengebissenen Zähne, der gespanntesten Besonnenheit und oft der Großmut. — Der Umgang mit ihnen wäre wohl anzuraten — denn fast jeder Deutsche hat etwas zu geben, wenn man versteht, ihn dahin zu bringen, daß er es findet, wiederfindet (er ist unordentlich in sich). — — Wenn nun ein Volk dieser Art sich mit Moral abgibt: welche Moral wird es sein, die gerade ihm genugtut? Sicherlich wird es zuerst wollen, daß sein herzlicher Hang zum Gehorsam in ihr idealisiert erscheine. „Der Mensch muß etwas haben, dem er unbedingt gehorchen kann", — das ist eine deutsche Empfindung, eine deutsche Folgerichtigkeit: man begegnet ihr auf dem Grunde aller deutschen Morallehren. Wie anders ist der Eindruck, wenn man sich vor die gesamte antike Moral stellt! Alle diese griechischen Denker, so vielartig ihr Bild uns entgegenkommt, scheinen als Moralisten dem Turnmeister zu gleichen, der einem Jünglinge zuspricht „Komm! Folge mir! Ergib dich meiner Zucht! So wirst du es vielleicht so hoch bringen, vor allen Hellenen einen Preis davonzutragen." Persönliche Auszeichnung — das ist die antike Tugend. Sich unterwerfen, folgen, öffentlich oder in der Verborgenheit, — das ist deutsche Tugend. Lange vor Kant und seinem kategorischen Imperativ hatte Luther aus derselben Empfindung gesagt: es müsse ein Wesen geben, dem der Mensch unbedingt vertrauen könne, — es war sein Gottesbeweis, er wollte, gröber und volkstümlicher als Kant, daß man nicht einem Begriff, sondern einer Person unbedingt gehorche; und schließlich hat auch Kant seinen Umweg um die Moral nur

deshalb genommen, um zum Gehorsam gegen die Person zu gelangen: das ist eben der Kultus des Deutschen, je weniger ihm gerade vom Kultus in der Religion übriggeblieben ist. Griechen und Römer empfanden anders und würden über ein solches „es muß ein Wesen geben" — gespottet haben: es gehörte zu ihrer südländischen Freiheit des Gefühls, sich des „unbedingten Vertrauens" zu erwehren und im letzten Verschluß des Herzens eine kleine Skepsis gegen alles und jedes, sei es Gott oder Mensch oder Begriff, zurückzubehalten. Gar der antike Philosoph! Nil admirari — in diesem Satze sieht er die Philosophie. Und ein Deutscher, nämlich Schopenhauer, geht so weit im Gegenteil, zu sagen: admirari id est philosophari. — Wie aber nun, wenn der Deutsche einmal, wie es vorkommt, in den Zustand gerät, wo er großer Dinge fähig ist? Wenn die Stunde der Ausnahme, die Stunde des Ungehorsams kommt? — Ich glaube nicht, daß Schopenhauer mit Recht sagt, es sei der einzige Vorzug der Deutschen vor andern Völkern, daß es unter ihnen mehr Atheisten gebe als anderwärts, — aber das weiß ich: wenn der Deutsche in den Zustand gerät, wo er großer Dinge fähig ist, so erhebt er sich allemal über die Moral! Und wie sollte er nicht? Jetzt muß er etwas Neues tun, nämlich befehlen — sich oder anderen! Das Befehlen hat ihn aber seine deutsche Moral nicht gelehrt! Das Befehlen ist in ihr vergessen!

## 140.

### Was den Deutschen abgeht

Unter Deutschen ist es heute nicht genug, Geist zu haben: man muß ihn noch sich nehmen, sich Geist herausnehmen...

Vielleicht kenne ich die Deutschen, vielleicht darf ich selbst ihnen ein paar Wahrheiten sagen. Das neue Deutschland stellt ein großes Quantum vererbter und angeschulter Tüchtigkeit dar, so daß es den aufgehäuften Schatz von Kraft eine Zeitlang selbst verschwenderisch ausgeben darf. Es ist nicht eine hohe Kultur, die mit ihm Herr geworden, noch weniger ein delikater Geschmack, eine vornehme „Schönheit" der Instinkte; aber männlichere Tugenden, als sonst ein Land Europas aufweisen kann. Viel guter Mut und Achtung vor sich selber, viel Sicherheit im Verkehr, in der Gegenseitigkeit der Pflichten, viel Arbeitsamkeit, viel Ausdauer — und eine angeerbte Mäßigung, welche eher des Stachels als des Hemmschuhs bedarf. Ich füge hinzu, daß hier noch gehorcht wird, ohne daß das Gehorchen demütigt ... Und niemand verachtet seinen Gegner ...

Man sieht, es ist mein Wunsch, den Deutschen gerecht zu sein: ich möchte mir darin nicht untreu werden, — ich muß ihnen also auch meinen Einwand machen. Es zahlt sich teuer, zur Macht zu kommen: die Macht verdummt ... Die Deutschen — man hieß sie einst das Volk der Denker: denken sie heute überhaupt noch? Die Deutschen langweilen sich jetzt am Geiste, die Deutschen mißtrauen jetzt dem Geiste, die Politik verschlingt allen Ernst für wirklich geistige Dinge — „Deutschland, Deutschland über alles", ich fürchte, das war das Ende der deutschen Philosophie ... „Gibt es deutsche Philosophen? gibt es deutsche Dichter? gibt es gute deutsche Bücher?" — fragt man mich im Ausland. Ich erröte; aber mit der Tapferkeit, die mir auch in verzweifelten Fällen zu eigen ist, antworte ich: „Ja, Bismarck!" — Dürfte ich auch nur eingestehn, welche Bücher man heute liest? ... Vermaledeiter Instinkt der Mittelmäßigkeit! —

141.

— Was der deutsche Geist sein könnte, wer hätte nicht schon darüber seine schwermütigen Gedanken gehabt! Aber dies Volk hat sich willkürlich verdummt, seit einem Jahrtausend beinahe: nirgendswo sind die zwei großen europäischen Narkotika, Alkohol und Christentum, lasterhafter gemißbraucht worden. Neuerdings kam sogar noch ein drittes hinzu, mit dem allein schon aller feinen und kühnen Beweglichkeit des Geistes der Garaus gemacht werden kann, die Musik, unsre verstopfte, verstopfende deutsche Musik. — Wieviel verdrießliche Schwere, Lahmheit, Feuchtigkeit, Schlafrock, wieviel Bier ist in der deutschen Intelligenz! Wie ist es eigentlich möglich, daß junge Männer, die den geistigsten Zielen ihr Dasein weihn, nicht den ersten Instinkt der Geistigkeit, den Selbsterhaltungs-Instinkt des Geistes in sich fühlen — und Bier trinken?... Der Alkoholismus der gelehrten Jugend ist vielleicht noch kein Fragezeichen in Absicht ihrer Gelehrsamkeit — man kann ohne Geist sogar ein großer Gelehrter sein —, aber in jedem andern Betracht bleibt er ein Problem. — Wo fände man sie nicht, die sanfte Entartung, die das Bier im Geiste hervorbringt! Ich habe einmal in einem beinahe berühmt gewordnen Fall den Finger auf eine solche Entartung gelegt — die Entartung unsres ersten deutschen Freigeistes, des klugen David Strauß, zum Verfasser eines Bierbank-Evangeliums und „neuen Glaubens“.... Nicht umsonst hatte er der „holden Braunen“ sein Gelöbnis in Versen gemacht — Treue bis zum Tod...

142.

— Ich sprach vom deutschen Geiste: daß er gröber wird, daß er sich verflacht. Ist das genug? — Im Grunde

ist es etwas ganz anderes, das mich erschreckt: wie es immer mehr mit dem deutschen Ernste, der deutschen Tiefe, der deutschen Leidenschaft in geistigen Dingen abwärts geht. Das Pathos hat sich verändert, nicht bloß die Intellektualität. — Ich berühre hier und da deutsche Universitäten: was für eine Luft herrscht unter deren Gelehrten, welche öde, welche genügsam und lau gewordne Geistigkeit! Es wäre ein tiefes Mißverständnis, wenn man mir hier die deutsche Wissenschaft einwenden wollte — und außerdem ein Beweis dafür, daß man nicht ein Wort von mir gelesen hat. Ich bin seit siebzehn Jahren nicht müde geworden, den entgeistigenden Einfluß unsres jetzigen Wissenschafts-Betriebs ans Licht zu stellen. Das harte Helotentum, zu dem der ungeheure Umfang der Wissenschaften heute jeden einzelnen verurteilt, ist ein Hauptgrund dafür, daß voller, reicher, tiefer angelegte Naturen keine ihnen gemäße Erziehung und Erzieher mehr vorfinden. Unsre Kultur leidet an nichts mehr, als an dem Überfluß anmaßlicher Eckensteher und Bruchstück-Humanitäten; unsre Universitäten sind, wider Willen, die eigentlichen Treibhäuser für diese Art Instinkt-Verkümmerung des Geistes. Und ganz Europa hat bereits einen Begriff davon — die große Politik täuscht niemanden ... Deutschland gilt immer mehr als Europas Flachland. — Ich suche noch nach einem Deutschen, mit dem ich auf meine Weise ernst sein könnte, — um wieviel mehr nach einem, mit dem ich heiter sein dürfte! — Götzen-Dämmerung: ah wer begriffe es heute, von was für einem Ernste sich hier ein Philosoph erholt! Die Heiterkeit ist an uns das Unverständlichste ...

Man mache einen Überschlag: es liegt nicht nur auf der Hand, daß die deutsche Kultur niedergeht, es fehlt auch nicht am zureichenden Grund dafür. Niemand kann zuletzt mehr ausgeben, als er hat: — das gilt von einzelnen, das gilt von Völkern. Gibt man sich für Macht, für große Politik, für Wirtschaft, Weltverkehr, Parlamentarismus, Militär-Interessen aus, — gibt man das Quantum Verstand, Ernst, Wille, Selbstüberwindung, das man ist, nach dieser Seite weg, so fehlt es auf der andern Seite. Die Kultur und der Staat — man betrüge sich hierüber nicht — sind Antagonisten: „Kultur-Staat" ist bloß eine moderne Idee. Das eine lebt vom andern, das eine gedeiht auf Unkosten des andern. Alle großen Zeiten der Kultur sind politische Niedergangs-Zeiten: was groß ist im Sinn der Kultur, war unpolitisch, selbst antipolitisch... Goethen ging das Herz auf bei dem Phänomen Napoleon, — es ging ihm zu bei den „Freiheits-Kriegen"... In demselben Augenblick, wo Deutschland als Großmacht heraufkommt, gewinnt Frankreich als Kulturmacht eine veränderte Wichtigkeit. Schon heute ist viel neuer Ernst, viel neue Leidenschaft des Geistes nach Paris übergesiedelt; die Frage des Pessimismus zum Beispiel, die Frage Wagner, fast alle psychologischen und artistischen Fragen werden dort unvergleichlich feiner und gründlicher erwogen als in Deutschland, — die Deutschen sind selbst unfähig zu dieser Art Ernst. — In der Geschichte der europäischen Kultur bedeutet die Heraufkunft des „Reichs" vor allem eins: eine Verlegung des Schwergewichts. Man weiß es überall bereits: in der Hauptsache — und das bleibt die Kultur— kommen die Deutschen nicht mehr in Betracht. Man fragt: habt ihr auch nur Einen für Europa

mitzählenden Geist aufzuweisen? wie euer Goethe, euer Hegel, euer Heinrich Heine, euer Schopenhauer mitzählte? — Daß es nicht einen einzigen deutschen Philosophen mehr gibt, darüber ist des Erstaunens kein Ende. —

144.

Dem ganzen höheren Erziehungswesen in Deutschland ist die Hauptsache abhanden gekommen: Zweck sowohl als Mittel zum Zweck. Daß Erziehung, Bildung selbst Zweck ist — und nicht „das Reich" —, daß es zu diesem Zweck der Erzieher bedarf — und nicht der Gymnasiallehrer und Universitäts-Gelehrten — man vergaß das ... Erzieher tun not, die selbst erzogen sind, überlegne, vornehme Geister, in jedem Augenblick bewiesen, durch Wort und Schweigen bewiesen, reife, süß gewordene Kulturen, — nicht die gelehrten Rüpel, welche Gymnasium und Universität der Jugend heute als „höhere Ammen" entgegenbringt. Die Erzieher fehlen, die Ausnahmen der Ausnahmen abgerechnet, die erste Vorbedingung der Erziehung: daher der Niedergang der deutschen Kultur. — Eine jener allerseltensten Ausnahmen ist mein verehrungswürdiger Freund Jacob Burckhardt in Basel: ihm zuerst verdankt Basel seinen Vorrang von Humanität. — Was die „höheren Schulen" Deutschlands tatsächlich erreichen, das ist eine brutale Abrichtung, um, mit möglichst geringem Zeitverlust, eine Unzahl junger Männer für den Staatsdienst nutzbar, ausnutzbar zu machen. „Höhere Erziehung" und Unzahl — das widerspricht sich von vornherein. Jede höhere Erziehung gehört nur der Ausnahme: man muß privilegiert sein, um ein Recht auf ein so hohes Privilegium zu haben. Alle großen, alle schönen Dinge können nie Gemeingut sein:

pulchrum est paucorum hominum. — Was bedingt den Niedergang der deutschen Kultur? Daß „höhere Erziehung" kein Vorrecht mehr ist — der Demokratismus der „allgemeinen", der gemein gewordnen „Bildung"... Nicht zu vergessen, daß militärische Privilegien den Zu-Viel-Besuch der höheren Schulen, das heißt ihren Untergang, förmlich erzwingen. — Es steht niemandem mehr frei, im jetzigen Deutschland seinen Kindern eine vornehme Erziehung zu geben: unsre „höheren" Schulen sind allesamt auf die zweideutigste Mittelmäßigkeit eingerichtet, mit Lehrern, mit Lehrplänen, mit Lehrzielen. Und überall herrscht eine unanständige Hast, wie als ob etwas versäumt wäre, wenn der junge Mann mit 23 Jahren noch nicht „fertig" ist, noch nicht Antwort weiß auf die „Hauptfrage": welchen Beruf? — Eine höhere Art Mensch, mit Verlaub gesagt, liebt nicht „Berufe", genau deshalb, weil sie sich berufen weiß... Sie hat Zeit, sie nimmt sich Zeit, sie denkt gar nicht daran, „fertig" zu werden, — mit dreißig Jahren ist man, im Sinne hoher Kultur, ein Anfänger, ein Kind. — Unsre überfüllten Gymnasien, unsre überhäuften, stupid gemachten Gymnasiallehrer sind ein Skandal: um diese Zustände in Schutz zu nehmen, wie es jüngst die Professoren von Heidelberg getan haben, dazu hat man vielleicht Ursachen, — Gründe dafür gibt es nicht.

145.

— Ich stelle, um nicht aus meiner Art zu fallen, die jasagend ist und mit Widerspruch und Kritik nur mittelbar, nur unfreiwillig zu tun hat, sofort die drei Aufgaben hin, derentwegen man Erzieher braucht. Man hat sehen zu lernen, man hat denken zu lernen, man hat sprechen und schreiben zu lernen: das Ziel in

allen dreien ist eine vornehme Kultur. — Sehen lernen — dem Auge die Ruhe, die Geduld, das An-sich-herankommen-lassen angewöhnen; das Urteil hinausschieben, den Einzelfall von allen Seiten umgehn und umfassen lernen. Das ist die erste Vorschulung zur Geistigkeit: auf einen Reiz nicht sofort reagieren, sondern die hemmenden, die abschließenden Instinkte in die Hand bekommen. Sehen lernen, so wie ich es verstehe, ist beinahe Das, was die unphilosophische Sprechweise den starken Willen nennt: das Wesentliche daran ist gerade, nicht „wollen", die Entscheidung aussetzen können. Alle Ungeistigkeit, alle Gemeinheit beruht auf dem Unvermögen, einem Reize Widerstand zu leisten: — man muß reagieren, man folgt jedem Impulse. In vielen Fällen ist ein solches Müssen bereits Krankhaftigkeit, Niedergang, Symptom der Erschöpfung, — fast alles, was die unphilosophische Roheit mit dem Namen „Laster" bezeichnet, ist bloß jenes physiologische Unvermögen, nicht zu reagieren. — Eine Nutzanwendung vom Sehengelernt-haben: man wird als Lernender überhaupt langsam, mißtrauisch, widerstrebend geworden sein. Man wird Fremdes, Neues jeder Art zunächst mit feindseliger Ruhe herankommen lassen, — man wird seine Hand davor zurückziehn. Das Offenstehn mit allen Türen, das untertänige Auf-dem-Bauch-Liegen vor jeder kleinen Tatsache, das allzeit sprungbereite Sich-hinein-Setzen, Sich-hineinStürzen in andere und anderes, kurz die berühmte moderne „Objektivität" ist schlechter Geschmack, ist unvornehm par excellence. —

146.

Denken lernen: man hat auf unsern Schulen keinen Begriff mehr davon. Selbst auf den Universitäten, sogar

unter den eigentlichen Gelehrten der Philosophie beginnt Logik als Theorie, als Praktik, als Handwerk, auszusterben. Man lese deutsche Bücher: nicht mehr die entfernteste Erinnerung daran, daß es zum Denken einer Technik, eines Lehrplans, eines Willens zur Meisterschaft bedarf, — daß Denken gelernt sein will, wie Tanzen gelernt sein will, als eine Art Tanzen... Wer kennt unter Deutschen jenen feinen Schauder aus Erfahrung noch, den die leichten Füße im Geistigen in alle Muskeln überströmen! — Die steife Tölpelei der geistigen Gebärde, die plumpe Hand beim Fassen — das ist in dem Grade deutsch, daß man es im Auslande mit dem deutschen Wesen überhaupt verwechselt. Der Deutsche hat keine Finger für nuances... Daß die Deutschen ihre Philosophen auch nur ausgehalten haben, vor allen jenen verwachsensten Begriffs-Krüppel, den es je gegeben hat, den großen Kant, gibt keinen kleinen Begriff von der deutschen Anmut. — Man kann nämlich das Tanzen in jeder Form nicht von der vornehmen Erziehung abrechnen, Tanzen-können mit den Füßen, mit den Begriffen, mit den Worten: habe ich noch zu sagen, daß man es auch mit der Feder können muß, — daß man schreiben lernen muß? — Aber an dieser Stelle würde ich deutschen Lesern vollkommen zum Rätsel werden...

## 147.

## Die Unzeitgemäßen

Die vier Unzeitgemäßen sind durchaus kriegerisch. Sie beweisen, daß ich kein „Hans der Träumer" war, daß es mir Vergnügen macht, den Degen zu ziehn, — vielleicht auch, daß ich das Handgelenk gefährlich frei habe. Der erste Angriff (1873) galt der deutschen Bildung,

auf die ich damals schon mit schonungsloser Verachtung hinabblickte. Ohne Sinn, ohne Substanz, ohne Ziel: eine bloße „öffentliche Meinung". Kein bösartigeres Mißverständnis als zu glauben, der große Waffen-Erfolg der Deutschen beweise irgend etwas zugunsten dieser Bildung — oder gar ihren Sieg über Frankreich... Die zweite Unzeitgemäße (1874) bringt das Gefährliche, das Leben-Annagende und -Vergiftende in unsrer Art des Wissenschafts-Betriebs ans Licht —: das Leben krank an diesem entmenschten Räderwerk und Mechanismus, an der „Unpersönlichkeit" des Arbeiters, an der falschen Ökonomie der „Teilung der Arbeit". Der Zweck geht verloren, die Kultur: — das Mittel, der moderne Wissenschafts-Betrieb, barbarisiert... In dieser Abhandlung wurde der „historische Sinn", auf den dies Jahrhundert stolz ist, zum erstenmal als Krankheit erkannt, als typisches Zeichen des Verfalls. — In der dritten und vierten Unzeitgemäßen werden, als Fingerzeige zu einem höheren Begriff der Kultur, zur Wiederherstellung des Begriffs „Kultur", zwei Bilder der härtesten Selbstsucht, Selbstzucht dagegen aufgestellt, unzeitgemäße Typen par excellence, voll souveräner Verachtung gegen alles, was um sie herum „Reich", „Bildung", „Christentum", „Bismarck", „Erfolg" hieß, — Schopenhauer und Wagner oder, mit Einem Wort, Nietzsche...

## 148.

## Der Fall Wagner

### Ein Musikanten-Problem

Um dieser Schrift gerecht zu werden, muß man am Schicksal der Musik wie an einer offnen Wunde leiden. — Woran ich leide, wenn ich am Schicksal der Musik

leide? Daran, daß die Musik um ihren weltverklärenden, jasagenden Charakter gebracht worden ist, daß sie décadence-Musik und nicht mehr die Flöte des Dionysos ist... Gesetzt aber, daß man dergestalt die Sache der Musik wie seine eigene Sache, wie seine eigene Leidensgeschichte fühlt, so wird man diese Schrift voller Rücksichten und über die Maßen mild finden. In solchen Fällen heiter sein und sich gutmütig mit verspotten — ridendo dicere severum, wo das verum dicere jede Härte rechtfertigen würde — ist die Humanität selbst. Wer zweifelt eigentlich daran, daß ich, als der alte Artillerist, der ich bin, es in der Hand habe, gegen Wagner mein schweres Geschütz aufzufahren? — Ich hielt alles Entscheidende in dieser Sache bei mir zurück, — ich habe Wagner geliebt. — Zuletzt liegt ein Angriff auf einen feineren „Unbekannten", den nicht leicht ein anderer errät, im Sinn und Wege meiner Aufgabe — o ich habe noch ganz andere „Unbekannte" aufzudecken, als einen Cagliostro der Musik — noch mehr freilich ein Angriff auf die in geistigen Dingen immer träger und instinktärmer, immer ehrlicher werdende deutsche Nation, die mit einem beneidenswerten Appetit fortfährt, sich von Gegensätzen zu nähren und „den Glauben" so gut wie die Wissenschaftlichkeit, die „christliche Liebe" so gut wie den Antisemitismus, den Willen zur Macht (zum „Reich") so gut wie das évangile des humbles ohne Verdauungsbeschwerden hinunterschluckt... Dieser Mangel an Partei zwischen Gegensätzen! Diese stomachische Neutralität und „Selbstlosigkeit"! Dieser gerechte Sinn des deutschen Gaumens, der allem gleiche Rechte gibt, — der alles schmackhaft findet... Ohne allen Zweifel, die Deutschen sind Idealisten... Als ich das letztemal Deutschland besuchte, fand ich den deutschen Geschmack bemüht, Wagnern und

dem Trompeter von Säkkingen gleiche Rechte zuzugestehn; ich selber war Zeuge, wie man in Leipzig, zu Ehren eines der echtesten und deutschesten Musiker, im alten Sinne des Wortes deutsch, keines bloßen Reichsdeutschen, des Meisters Heinrich Schütz einen Liszt-Verein gründete, mit dem Zweck der Pflege und Verbreitung listiger Kirchenmusik ... Ohne allen Zweifel, die Deutschen sind Idealisten ...

149.

Aber hier soll mich nichts hindern, grob zu werden und den Deutschen ein paar harte Wahrheiten zu sagen: wer tut es sonst? — Ich rede von ihrer Unzucht in historicis. Nicht nur, daß den deutschen Historikern der große Blick für den Gang, für die Werte der Kultur gänzlich abhanden gekommen ist, daß sie allesamt Hanswürste der Politik (oder der Kirche —) sind: dieser große Blick ist selbst von ihnen in Acht getan. Man muß vorerst „deutsch" sein, „Rasse" sein, dann kann man über alle Werte und Unwerte in historicis entscheiden — man setzt sie fest ... „Deutsch" ist ein Argument, „Deutschland, Deutschland über alles" ein Prinzip, die Germanen sind die „sittliche Weltordnung" in der Geschichte; im Verhältnis zum imperium romanum die Träger der Freiheit, im Verhältnis zum achtzehnten Jahrhundert die Wiederherstellung der Moral, des „kategorischen Imperativs" ... Es gibt eine reichsdeutsche Geschichtsschreibung, es gibt, fürchte ich, selbst eine antisemitische, — es gibt eine Hof-Geschichtsschreibung und Herr von Treitschke schämt sich nicht ... Jüngst machte ein Idioten-Urteil in historicis, ein Satz des zum Glück verblichenen ästhetischen Schwaben Vischer, die Runde durch die deutschen Zeitungen als eine „Wahrheit", zu der jeder Deutsche ja sagen

müsse: „Die Renaissance und die Reformation, beide zusammen machen erst ein Ganzes — die ästhetische Wiedergeburt und die sittliche Wiedergeburt." — Bei solchen Sätzen geht es mit meiner Geduld zu Ende, und ich spüre Lust, ich fühle es selbst als Pflicht, den Deutschen einmal zu sagen, was sie alles schon auf dem Gewissen haben. Alle großen Kultur-Verbrechen von vier Jahrhunderten haben sie auf dem Gewissen!... Und immer aus dem gleichen Grunde, aus ihrer innerlichsten Feigheit vor der Realität, die auch die Feigheit vor der Wahrheit ist, aus ihrer bei ihnen Instinkt gewordenen Unwahrhaftigkeit, aus „Idealismus"... Die Deutschen haben Europa um die Ernte, um den Sinn der letzten großen Zeit, der Renaissance-Zeit, gebracht, in einem Augenblicke, wo eine höhere Ordnung der Werte, wo die vornehmen, die zum Leben jasagenden, die Zukunft-verbürgenden Werte am Sitz der entgegengesetzten, der Niedergangs-Werte, zum Sieg gelangt waren — und bis in die Instinkte der dort Sitzenden hinein! Luther, dies Verhängnis von Mönch, hat die Kirche, und, was tausendmal schlimmer ist, das Christentum wiederhergestellt, im Augenblick, wo es unterlag... Das Christentum, diese Religion gewordne Verneinung des Willens zum Leben!... Luther, ein unmöglicher Mönch, der, aus Gründen seiner „Unmöglichkeit", die Kirche angriff und sie — folglich! — wiederherstellte... Die Katholiken hätten Gründe, Lutherfeste zu feiern, Lutherspiele zu dichten... Luther — und die „sittliche Wiedergeburt"! Zum Teufel mit aller Psychologie! — Ohne Zweifel, die Deutschen sind Idealisten. — Die Deutschen haben zweimal, als eben mit ungeheurer Tapferkeit und Selbstüberwindung eine rechtschaffne, eine unzweideutige, eine vollkommen wissenschaftliche Denkweise

erreicht war, Schleichwege zum alten „Ideal", Versöhnungen zwischen Wahrheit und „Ideal", im Grunde Formeln für ein Recht auf Ablehnung der Wissenschaft, für ein Recht auf Lüge zu finden gewußt. Leibniz und Kant — diese zwei größten Hemmschuhe der intellektuellen Rechtschaffenheit Europas! — Die Deutschen haben endlich, als auf der Brücke zwischen zwei décadence-Jahrhunderten eine force majeure von Genie und Wille sichtbar wurde, stark genug, aus Europa eine Einheit, eine politische und wirtschaftliche Einheit, zum Zweck der Erdregierung zu schaffen, mit ihren „Freiheits-Kriegen" Europa um den Sinn, um das Wunder von Sinn in der Existenz Napoleons gebracht, — sie haben damit alles, was kam, was heute da ist, auf dem Gewissen, diese kulturwidrigste Krankheit und Unvernunft, die es gibt, den Nationalismus, diese névrose nationale, an der Europa krank ist, diese Verewigung der Kleinstaaterei Europas, der kleinen Politik: sie haben Europa selbst um seinen Sinn, um seine Vernunft — sie haben es in eine Sackgasse gebracht. — Weiß jemand außer mir einen Weg aus dieser Sackgasse?... Eine Aufgabe, groß genug, die Völker wieder zu binden?...

150.

— Und zuletzt, warum sollte ich meinem Verdacht nicht Worte geben? Die Deutschen werden auch in meinem Falle wieder alles versuchen, um aus einem ungeheuren Schicksal eine Maus zu gebären. Sie haben sich bis jetzt an mir kompromittiert, ich zweifle, daß sie es in der Zukunft besser machen. — Ah was es mich verlangt, hier ein schlechter Prophet zu sein!... Meine natürlichen Leser und Hörer sind jetzt schon Russen, Skandinavier und Franzosen, — werden sie es immer mehr sein? — Die Deut-

schen sind in der Geschichte der Erkenntnis mit lauter zweideutigen Namen eingeschrieben, sie haben immer nur „unbewußte" Falschmünzer hervorgebracht (— Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher gebührt dies Wort so gut wie Kant und Leibniz; es sind alles bloße Schleiermacher —): sie sollen nie die Ehre haben, daß der erste rechtschaffne Geist in der Geschichte des Geistes, der Geist, in dem die Wahrheit zu Gericht kommt über die Falschmünzerei von vier Jahrtausenden, mit dem deutschen Geiste in eins gerechnet wird. Der „deutsche Geist" ist meine schlechte Luft: ich atme schwer in der Nähe dieser Instinkt gewordnen Unsauberkeit in psychologicis, die jedes Wort, jede Miene eines Deutschen verrät. Sie haben nie ein siebzehntes Jahrhundert harter Selbstprüfung durchgemacht wie die Franzosen, — ein Larochefoucauld, ein Descartes sind hundertmal in Rechtschaffenheit den ersten Deutschen überlegen, — sie haben bis heute keinen Psychologen gehabt. Aber Psychologie ist beinahe der Maßstab der Reinlichkeit oder Unreinlichkeit einer Rasse... Und wenn man nicht einmal reinlich ist, wie sollte man Tiefe haben? Man kommt beim Deutschen, beinahe wie beim Weibe, niemals auf den Grund, er hat keinen: das ist alles. Aber damit ist man noch nicht einmal flach. — Das, was in Deutschland „tief" heißt, ist genau diese Instinkt-Unsauberkeit gegen sich, von der ich eben rede: man will über sich nicht im klaren sein. Dürfte ich das Wort „deutsch" nicht als internationale Münze für diese psychologische Verkommenheit in Vorschlag bringen? — In diesem Augenblick zum Beispiel nennt es der deutsche Kaiser seine „christliche Pflicht", die Sklaven in Afrika zu befreien: unter uns andern Europäern hieße das dann einfach „deutsch"... Haben die Deutschen auch nur Ein Buch hervorgebracht, das

Tiefe hätte? Selbst der Begriff dafür, was tief an einem Buch ist, geht ihnen ab. Ich habe Gelehrte kennengelernt, die Kant für tief hielten; am preußischen Hofe, fürchte ich, hält man Herrn von Treitschke für tief. Und wenn ich Stendhal gelegentlich als tiefen Psychologen rühme, ist es mir mit deutschen Universitätsprofessoren begegnet, daß sie mich den Namen buchstabieren ließen ...

## 151.

— Und warum sollte ich nicht bis ans Ende gehn? Ich liebe es, reinen Tisch zu machen. Es gehört selbst zu meinem Ehrgeiz, als Verächter der Deutschen par excellence zu gelten. Mein Mißtrauen gegen den deutschen Charakter habe ich schon mit sechsundzwanzig Jahren ausgedrückt [dritte Unzeitgemäße, Abschn. 6] — die Deutschen sind für mich unmöglich. Wenn ich mir eine Art Mensch ausdenke, die allen meinen Instinkten zuwiderläuft, so wird immer ein Deutscher daraus. Das erste, woraufhin ich mir einen Menschen „nierenprüfe", ist, ob er ein Gefühl für Distanz im Leibe hat, ob er überall Rang, Grad, Ordnung zwischen Mensch und Mensch sieht, ob er distinguiert: damit ist man gentilhomme; in jedem andren Falle gehört man rettungslos unter den weitherzigen, ach! so gutmütigen Begriff der canaille. Aber die Deutschen sind canaille — ach! sie sind so gutmütig ... Man erniedrigt sich durch den Verkehr mit Deutschen: der Deutsche stellt gleich ... Rechne ich meinen Verkehr mit einigen Künstlern, vor allem mit Richard Wagner ab, so habe ich keine gute Stunde mit Deutschen verlebt ... Gesetzt, daß der tiefste Geist aller Jahrtausende unter Deutschen erschiene, irgendeine Retterin des Kapitols würde wähnen, ihre sehr unschöne Seele

käme zum mindesten ebenso in Betracht... Ich halte diese Rasse nicht aus, mit der man immer in schlechter Gesellschaft ist, die keine Finger für nuances hat — wehe mir! ich bin eine nuance -, die keinen esprit in den Füßen hat und nicht einmal gehen kann... Die Deutschen haben zuletzt gar keine Füße, sie haben bloß Beine... Den Deutschen geht jeder Begriff davon ab, wie gemein sie sind, aber das ist der Superlativ der Gemeinheit, — sie schämen sich nicht einmal, bloß Deutsche zu sein... Sie reden über alles mit, sie halten sich selbst für entscheidend, ich fürchte, sie haben selbst über mich entschieden... Mein ganzes Leben ist der Beweis de rigueur für diese Sätze. Umsonst, daß ich in ihm nach einem Zeichen von Takt, von délicatesse gegen mich suche. Von Juden ja, noch nie von Deutschen. Meine Art will es, daß ich gegen jedermann mild und wohlwollend bin — ich habe ein Recht dazu, keine Unterschiede zu machen —: dies hindert nicht, daß ich die Augen offen habe. Ich nehme niemanden aus, am wenigsten meine Freunde, — ich hoffe zuletzt, daß dies meiner Humanität gegen sie keinen Abbruch getan hat! Es gibt fünf, sechs Dinge, aus denen ich mir immer eine Ehrensache gemacht habe. — Trotzdem bleibt wahr, daß ich fast jeden Brief, der mich seit Jahren erreicht, als einen Zynismus empfinde: es liegt mehr Zynismus im Wohlwollen gegen mich als in irgendwelchem Haß... Ich sage es jedem meiner Freunde ins Gesicht, daß er es nie der Mühe für wert genug hielt, irgendeine meiner Schriften zu studieren: ich errate aus den kleinsten Zeichen, daß sie nicht einmal wissen, was drin steht. Was gar meinen Zarathustra anbetrifft, wer von meinen Freunden hätte mehr darin gesehn als eine unerlaubte, zum Glück vollkommen gleichgültige Anmaßung?... Zehn Jahre: und niemand in Deutschland

hat sich eine Gewissensschuld daraus gemacht, meinen Namen gegen das absurde Stillschweigen zu verteidigen, unter dem er vergraben lag: ein Ausländer, ein Däne war es, der zuerst dazu genug Feinheit des Instinkts und Mut hatte, der sich über meine angeblichen Freunde empörte ... An welcher deutschen Universität wären heute Vorlesungen über meine Philosophie möglich, wie sie letztes Frühjahr der damit noch einmal mehr bewiesene Psychologe Dr. Georg Brandes in Kopenhagen gehalten hat? — Ich selber habe nie an alledem gelitten; das Notwendige verletzt mich nicht; amor fati ist meine innerste Natur. Dies schließt aber nicht aus, daß ich die Ironie liebe, sogar die welthistorische Ironie. Und so habe ich, zwei Jahre ungefähr vor dem zerschmetternden Blitzschlag der Umwertung, der die Erde in Konvulsionen versetzen wird, den „Fall Wagner" in die Welt geschickt: die Deutschen sollten sich noch einmal unsterblich an mir vergreifen und verewigen! es ist gerade noch Zeit dazu! — Ist das erreicht? — Zum Entzücken, meine Herrn Germanen! Ich mache Ihnen mein Kompliment ...

152.

Ich kenne mein Los. Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen, — an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, an die tiefste Gewissens-Kollision, an eine Entscheidung, heraufbeschworen gegen alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war. Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit. — Und mit alledem ist nichts in mir von einem Religionsstifter — Religionen sind Pöbel-Affären, ich habe nötig, mir die Hände nach der Berührung mit religiösen Menschen zu waschen ... Ich will keine „Gläu-

bigen", ich denke, ich bin zu boshaft dazu, um an mich selbst zu glauben, ich rede niemals zu Massen ... Ich habe eine erschreckliche Angst davor, daß man mich eines Tags heilig spricht: man wird erraten, weshalb ich dies Buch vorher herausgebe, es soll verhüten, daß man Unfug mit mir treibt ... Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst ... Vielleicht bin ich ein Hanswurst ... Und trotzdem oder vielmehr nicht trotzdem — denn es gab nichts Verlogneres bisher als Heilige — redet aus mir die Wahrheit. — Aber meine Wahrheit ist furchtbar: denn man hieß bisher die Lüge Wahrheit. — Umwertung aller Werte: das ist meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit, der in mir Fleisch und Genie geworden ist. Mein Los will, daß ich der erste anständige Mensch sein muß, daß ich mich gegen die Verlogenheit von Jahrtausenden im Gegensatz weiß ... Ich erst habe die Wahrheit entdeckt, dadurch, daß ich zuerst die Lüge als Lüge empfand — roch ... Mein Genie ist in meinen Nüstern ... Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist, und bin trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes. Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab, ich kenne Aufgaben von einer Höhe, daß der Begriff dafür bisher gefehlt hat; erst von mir an gibt es wieder Hoffnungen. Mit alledem bin ich notwendig auch der Mensch des Verhängnisses. Denn wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Tal, wie dergleichen nie geträumt worden ist. Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt — sie

ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an gibt es auf Erden große Politik. —

## 5. Die Gegenbewegung

153.

Nenne man es nun „Zivilisation" oder „Vermenschlichung" oder „Fortschritt", worin jetzt die Auszeichnung der Europäer gesucht wird; nenne man es einfach, ohne zu loben und zu tadeln, mit einer politischen Formel die demokratische Bewegung Europas: hinter all den moralischen und politischen Vordergründen, auf welche mit solchen Formeln hingewiesen wird, vollzieht sich ein ungeheurer physiologischer Prozeß, der immer mehr in Fluß gerät, — der Prozeß einer Anähnlichung der Europäer, ihre wachsende Loslösung von den Bedingungen, unter denen klimatisch und ständisch gebundene Rassen entstehen, ihre zunehmende Unabhängigkeit von jedem bestimmten Milieu, das jahrhundertelang sich mit gleichen Forderungen in Seele und Leib einschreiben möchte, — also die langsame Heraufkunft einer wesentlich übernationalen und nomadischen Art Mensch, welche, physiologisch geredet, ein Maximum von Anpassungskunst und -kraft als ihre typische Auszeichnung besitzt. Dieser Prozeß des werdenden Europäers, welcher durch große Rückfälle im Tempo verzögert werden kann, aber vielleicht gerade damit an Vehemenz und Tiefe gewinnt und wächst — der jetzt noch wütende Sturm und Drang des „National-Gefühls" gehört hierher, insgleichen der eben heraufkommende Anarchismus —: dieser Prozeß läuft

wahrscheinlich auf Resultate hinaus, auf welche seine naiven Beförderer und Lobredner, die Apostel der „modernen Ideen", am wenigsten rechnen möchten. Dieselben neuen Bedingungen, unter denen im Durchschnitt eine Ausgleichung und Vermittelmäßigung des Menschen sich herausbilden wird — ein nützliches, arbeitsames, vielfach brauchbares und anstelliges Herdentier Mensch —, sind im höchsten Grade dazu angetan, Ausnahme-Menschen der gefährlichsten und anziehendsten Qualität den Ursprung zu geben. Während nämlich jene Anpassungskraft, welche immer wechselnde Bedingungen durchprobiert und mit jedem Geschlecht, fast mit jedem Jahrzehnt, eine neue Arbeit beginnt, die Mächtigkeit des Typus gar nicht möglich macht; während der Gesamteindruck solcher zukünftigen Europäer wahrscheinlich der von vielfachen geschwätzigen, willensarmen und äußerst anstellbaren Arbeitern sein wird, die des Herrn, des Befehlenden bedürfen wie des täglichen Brotes; während also die Demokratisierung Europas auf die Erzeugung eines zur Sklaverei im feinsten Sinne vorbereiteten Typus hinausläuft: wird, im Einzel- und Ausnahmefall, der starke Mensch stärker und reicher geraten müssen, als er vielleicht jemals bisher geraten ist, — dank der Vorurteilslosigkeit seiner Schulung, dank der ungeheuren Vielfältigkeit von Übung, Kunst und Maske. Ich wollte sagen: die Demokratisierung Europas ist zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen, — das Wort in jedem Sinne verstanden, auch im geistigsten.

154.

Der Mensch aus einem Auflösungs-Zeitalter, welches die Rassen durcheinander wirft, der als solcher die Erbschaft einer vielfältigen Herkunft im Leibe hat, das heißt gegen-

sätzliche und oft nicht einmal nur gegensätzliche Triebe und Wertmaße, welche miteinander kämpfen und sich selten Ruhe geben, — ein solcher Mensch der späten Kulturen und der gebrochnen Lichter wird durchschnittlich ein schwächerer Mensch sein: sein gründlichstes Verlangen geht danach, daß der Krieg, der er ist, einmal ein Ende habe; das Glück erscheint ihm, in Übereinstimmung mit einer beruhigenden (zum Beispiel epikurischen oder christlichen) Medizin und Denkweise, vornehmlich als das Glück des Ausruhens, der Ungestörtheit, der Sattheit, der endlichen Einheit, als „Sabbat der Sabbate", um mit dem heiligen Rhetor Augustin zu reden, der selbst ein solcher Mensch war. — Wirkt aber der Gegensatz und Krieg in einer solchen Natur wie ein Lebensreiz und -kitzel *mehr* —, und ist andrerseits zu ihren mächtigen und unversöhnlichen Trieben auch die eigentliche Meisterschaft und Feinheit im Kriegführen mit sich, also Selbstbeherrschung, Selbstüberlistung hinzuvererbt und angezüchtet: so entstehn jene zauberhaften Unfaßbaren und Unausdenklichen, jene zum Siege und zur Verführung vorher bestimmten Rätselmenschen, deren schönster Ausdruck Alcibiades und Cäsar (— denen ich gern jenen *ersten* Europäer nach meinem Geschmack, den Hohenstaufen Friedrich den Zweiten, zugesellen möchte), unter Künstlern vielleicht Lionardo da Vinci ist. Sie erscheinen genau in denselben Zeiten, wo jener schwächere Typus, mit seinem Verlangen nach Ruhe, in den Vordergrund tritt: beide Typen gehören zueinander und entspringen den gleichen Ursachen.

155.

Sagen wir es sofort noch einmal, was wir schon hundertmal gesagt haben: denn die Ohren sind für solche Wahrheiten — für *unsre* Wahrheiten — heute nicht gutwillig.

Wir wissen es schon genug, wie beleidigend es klingt, wenn einer überhaupt den Menschen ungeschminkt und ohne Gleichnis zu den Tieren rechnet; aber es wird beinahe als Schuld uns angerechnet werden, daß wir gerade in bezug auf die Menschen der „modernen Ideen" beständig die Ausdrücke „Herde", „Herden-Instinkte" und dergleichen gebrauchen. Was hilft es! Wir können nicht anders: denn gerade hier liegt unsre neue Einsicht. Wir fanden, daß in allen moralischen Haupturteilen Europa einmütig geworden ist, die Länder noch hinzugerechnet, wo Europas Einfluß herrscht: man weiß ersichtlich in Europa, was Sokrates nicht zu wissen meinte, und was jene alte berühmte Schlange einst zu lehren verhieß, — man „weiß" heute, was gut und böse ist. Nun muß es hart klingen und schlecht zu Ohren gehn, wenn wir immer von neuem darauf bestehn: was hier zu wissen glaubt, was hier mit seinem Loben und Tadeln sich selbst verherrlicht, sich selbst gut heißt, ist der Instinkt des Herdentiers Mensch: als welcher zum Durchbruch, zum Übergewicht, zur Vorherrschaft über andre Instinkte gekommen ist und immer mehr kommt, gemäß der wachsenden physiologischen Annäherung und Anähnlichung, deren Symptom er ist. Moral ist heute in Europa Herdentier-Moral: — also nur, wie wir die Dinge verstehn, eine Art von menschlicher Moral, neben der, vor der, nach der viele andere, vor allem höhere Moralen möglich sind oder sein sollten. Gegen eine solche „Möglichkeit", gegen ein solches „Sollten" wehrt sich aber diese Moral mit allen Kräften: sie sagt hartnäckig und unerbittlich „ich bin die Moral selbst, und nichts außerdem ist Moral!" — ja mit Hilfe einer Religion, welche den sublimsten Herdentier-Begierden zu Willen war und schmeichelte, ist es dahin gekommen, daß wir selbst in den politischen und gesellschaft-

lichen Einrichtungen einen immer sichtbareren Ausdruck dieser Moral finden: die demokratische Bewegung macht die Erbschaft der christlichen. Daß aber deren Tempo für die Ungeduldigeren, für die Kranken und Süchtigen des genannten Instinktes noch viel zu langsam und schläfrig ist, dafür spricht das immer rasender werdende Geheul, das immer unverhüllttere Zähnefletschen der Anarchisten-Hunde, welche jetzt durch die Gassen der europäischen Kultur schweifen: anscheinend im Gegensatz zu den friedlich-arbeitsamen Demokraten und Revolutions-Ideologen, noch mehr zu den tölpelhaften Philosophastern und Bruderschafts-Schwärmern, welche sich Sozialisten nennen und die „freie Gesellschaft" wollen, in Wahrheit aber eins mit ihnen allen in der gründlichen und instinktiven Feindseligkeit gegen jede andre Gesellschaftsform als die der autonomen Herde (bis hinauf zur Ablehnung selbst der Begriffe „Herr" und „Knecht" — ni dieu ni maître heißt eine sozialistische Formel —); eins im zähen Widerstande gegen jeden Sonderanspruch, jedes Sonderrecht und Vorrecht (das heißt im letzten Grunde gegen jedes Recht: denn dann, wenn alle gleich sind, braucht niemand mehr „Rechte" —); eins im Mißtrauen gegen die strafende Gerechtigkeit (wie als ob sie eine Vergewaltigung am Schwächeren, ein Unrecht an der notwendigen Folge aller früheren Gesellschaft wäre —); aber ebenso eins in der Religion des Mitleidens, im Mitgefühl, soweit nur gefühlt, gelebt, gelitten wird (bis hinab zum Tier, bis hinauf zu „Gott": — die Ausschweifung eines „Mitleidens mit Gott" gehört in ein demokratisches Zeitalter —); eins allesamt im Schrei und der Ungeduld des Mitleidens, im Todhaß gegen das Leiden überhaupt, in der fast weiblichen Unfähigkeit, Zuschauer dabei bleiben zu können, leiden lassen zu können; eins in der unfreiwilligen Ver-

düsterung und Verzärtlichung, unter deren Bann Europa von einem neuen Buddhismus bedroht scheint; eins im Glauben an die Moral des gemeinsamen Mitleidens, wie als ob sie die Moral an sich sei, als die Höhe, die erreichte Höhe des Menschen, die alleinige Hoffnung der Zukunft, das Trostmittel der Gegenwärtigen, die große Ablösung aller Schuld von ehedem: — eins allesamt im Glauben an die Gemeinschaft als die Erlöserin, an die Herde also, an „sich" ...

156.

Wir, die wir eines andren Glaubens sind, — wir, denen die demokratische Bewegung nicht bloß als eine Verfalls-Form der politischen Organisation, sondern als Verfalls-, nämlich Verkleinerungs-Form des Menschen gilt, als seine Vermittelmäßigung und Wert-Erniedrigung: wohin müssen wir mit unsren Hoffnungen greifen? — Nach neuen Philosophen, es bleibt keine Wahl; nach Geistern, stark und ursprünglich genug, um die Anstöße zu entgegengesetzten Wertschätzungen zu geben und „ewige Werte" umzuwerten, umzukehren; nach Vorausgesandten, nach Menschen der Zukunft, welche in der Gegenwart den Zwang und Knoten anknüpfen, der den Willen von Jahrtausenden auf neue Bahnen zwingt. Dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von einem Menschenwillen zu lehren und große Wagnisse und Gesamt-Versuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten, um damit jener schauerlichen Herrschaft des Unsinns und Zufalls, die bisher „Geschichte" hieß, ein Ende zu machen — der Unsinn der „größten Zahl" ist nur seine letzte Form —: dazu wird irgendwann einmal eine neue Art von Philosophen und Befehlshabern nötig

sein, an deren Bilde sich alles, was auf Erden an verborgenen, furchtbaren und wohlwollenden Geistern dagewesen ist, blaß und verzwergt ausnehmen möchte. Das Bild solcher Führer ist es, das vor unsern Augen schwebt: — darf ich es laut sagen, ihr freien Geister? Die Umstände, welche man zu ihrer Entstehung teils schaffen, teils ausnutzen müßte; die mutmaßlichen Wege und Proben, vermöge deren eine Seele zu einer solchen Höhe und Gewalt aufwüchse, um den Zwang zu diesen Aufgaben zu empfinden; eine Umwertung der Werte, unter deren neuem Druck und Hammer ein Gewissen gestählt, ein Herz in Erz verwandelt würde, daß es das Gewicht einer solchen Verantwortlichkeit ertrüge; andrerseits die Notwendigkeit solcher Führer, die erschreckliche Gefahr, daß sie ausbleiben oder mißraten und entarten könnten — das sind unsre eigentlichen Sorgen und Verdüsterungen, ihr wißt es, ihr freien Geister? das sind die schweren fernen Gedanken und Gewitter, welche über den Himmel unsres Lebens hingehn. Es gibt wenig so empfindliche Schmerzen, als einmal gesehn, erraten, mitgefühlt zu haben, wie ein außerordentlicher Mensch aus seiner Bahn geriet und entartete: wer aber das seltne Auge für die Gesamt-Gefahr hat, daß „der Mensch" selbst entartet, wer, gleich uns, die ungeheuerliche Zufälligkeit erkannt hat, welche bisher in Hinsicht auf die Zukunft des Menschen ihr Spiel spielte, — ein Spiel, an dem keine Hand und nicht einmal ein „Finger Gottes" mitspielte! — wer das Verhängnis errät, das in der blödsinnigen Arglosigkeit und Vertrauensseligkeit der „modernen Ideen", noch mehr in der ganzen christlich-europäischen Moral verborgen liegt: der leidet an einer Beängstigung, mit der sich keine andre vergleichen läßt, — er faßt es ja mit einem Blicke, was alles noch, bei einer günstigen Ansammlung und Steige-

rung von Kräften und Aufgaben, aus dem Menschen zu züchten wäre, er weiß es mit allem Wissen seines Gewissens, wie der Mensch noch unausgeschöpft für die größten Möglichkeiten ist, und wie oft schon der Typus Mensch an geheimnisvollen Entscheidungen und neuen Wegen gestanden hat: — er weiß es noch besser, aus seiner schmerzlichsten Erinnerung, an was für erbärmlichen Dingen ein Werdendes höchsten Ranges bisher gewöhnlich zerbrach, abbrach, absank, erbärmlich ward. Die Gesamt-Entartung des Menschen, hinab bis zu dem, was heute den sozialistischen Tölpeln und Flachköpfen als ihr „Mensch der Zukunft" erscheint, als ihr Ideal! — diese Entartung und Verkleinerung des Menschen zum vollkommnen Herdentiere (oder, wie sie sagen, zum Menschen der „freien Gesellschaft"), diese Vertierung des Menschen zum Zwergtiere der gleichen Rechte und Ansprüche ist möglich, es ist kein Zweifel! Wer diese Möglichkeit einmal bis zu Ende gedacht hat, kennt einen Ekel mehr als die übrigen Menschen, — und vielleicht auch eine neue Aufgabe! — —

157.

„Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte" — mit dieser Formel ist eine Gegenbewegung zum Ausdruck gebracht, in Absicht auf Prinzip und Aufgabe; eine Bewegung, welche in irgendeiner Zukunft jenen vollkommenen Nihilismus ablösen wird; welche ihn aber voraussetzt, logisch und psychologisch, welche schlechterdings nur auf ihn und aus ihm kommen kann. Denn warum ist die Heraufkunft des Nihilismus nunmehr notwendig? Weil unsre bisherigen Werte selbst es sind, die in ihm ihre letzte Folgerung ziehn; weil der Nihilismus die zu Ende gedachte Logik

unsrer großen Werte und Ideale ist, — weil wir den Nihilismus erst erleben müssen, um dahinter zu kommen, was eigentlich der Wert dieser „Werte" war... Wir haben, irgendwann, neue Werte nötig...

158.

Wer darüber nachdenkt, auf welche Weise der Typus Mensch zu seiner größten Pracht und Mächtigkeit gesteigert werden kann, der wird zuallererst begreifen, daß er sich außerhalb der Moral stellen muß: denn die Moral war im wesentlichen auf das Entgegengesetzte aus, jene prachtvolle Entwicklung, wo sie im Zuge war, zu hemmen oder zu vernichten. Denn in der Tat konsumiert eine derartige Entwicklung eine solche ungeheure Quantität von Menschen in ihrem Dienst, daß eine umgekehrte Bewegung nur zu natürlich ist: die schwächeren, zarteren, mittleren Existenzen haben nötig, Partei zu machen gegen jene Glorie von Leben und Kraft, und dazu müssen sie von sich eine neue Schätzung bekommen, vermöge deren sie das Leben in dieser höchsten Fülle verurteilen und womöglich zerstören. Eine lebensfeindliche Tendenz ist daher der Moral zu eigen, insofern sie die Typen des Lebens überwältigen will.

159.

Die Starken der Zukunft. — Was teils die Not, teils der Zufall hier und da erreicht hat, die Bedingungen zur Hervorbringung einer stärkeren Art: das können wir jetzt begreifen und wissentlich wollen: wir können die Bedingungen schaffen, unter denen eine solche Erhöhung möglich ist.

Bis jetzt hatte die „Erziehung" den Nutzen der Gesellschaft im Auge: nicht den möglichsten Nutzen der Zu-

kunft, sondern den Nutzen der gerade bestehenden Gesellschaft. „Werkzeuge" für sie wollte man. Gesetzt, der Reichtum an Kraft wäre größer, so ließe sich ein Abzug von Kräften denken, dessen Ziel nicht dem Nutzen der Gesellschaft gälte, sondern einem zukünftigen Nutzen.

Eine solche Aufgabe wäre zu stellen, je mehr man begriffe, inwiefern die gegenwärtige Form der Gesellschaft in einer starken Verwandlung wäre, um irgendwann einmal nicht mehr um ihrer selber willen existieren zu können: sondern nur noch als Mittel in den Händen einer stärkeren Rasse.

Die zunehmende Verkleinerung des Menschen ist gerade die treibende Kraft, um an die Züchtung einer stärkeren Rasse zu denken: welche gerade ihren Überschuß darin hätte, worin die verkleinerte Spezies schwach und schwächer würde (Wille, Verantwortlichkeit, Selbstgewißheit, Zielesich-setzen-können).

Die Mittel wären die, welche die Geschichte lehrt: die Isolation durch umgekehrte Erhaltungs-Interessen, als die durchschnittlichen heute sind; die Einübung in umgekehrten Wertschätzungen; die Distanz als Pathos; das freie Gewissen im heute Unterschätztesten und Verbotensten.

Die Ausgleichung des europäischen Menschen ist der große Prozeß, der nicht zu hemmen ist: man sollte ihn noch beschleunigen. Die Notwendigkeit für eine Kluftaufreißung, Distanz, Rangordnung ist damit gegeben: nicht die Notwendigkeit, jenen Prozeß zu verlangsamen.

Diese ausgeglichene Spezies bedarf, sobald sie erreicht ist, einer Rechtfertigung: sie liegt im Dienste einer höheren souveränen Art, welche auf ihr steht und erst auf ihr sich zu ihrer Aufgabe erheben kann. Nicht nur

eine Herren-Rasse, deren Aufgabe sich damit erschöpfte, zu regieren: sondern eine Rasse mit eigener Lebenssphäre, mit einem Überschuß von Kraft für Schönheit, Tapferkeit, Kultur, Manier bis ins Geistigste; eine bejahende Rasse, welche sich jeden großen Luxus gönnen darf —, stark genug, um die Tyrannei des Tugend-Imperativs nicht nötig zu haben, reich genug, um die Sparsamkeit und Pedanterie nicht nötig zu haben, jenseits von Gut und Böse; ein Treibhaus für sonderbare und ausgesuchte Pflanzen.

160.

Gesamt-Anblick des zukünftigen Europäers: derselbe als das intelligenteste Sklaventier, sehr arbeitsam, im Grunde sehr bescheiden, bis zum Exzeß neugierig, vielfach, verzärtelt, willensschwach — ein kosmopolitisches Affekt- und Intelligenzen-Chaos. Wie möchte sich aus ihm eine stärkere Art herausheben? Eine solche mit klassischem Geschmack? Der klassische Geschmack: das ist der Wille zur Vereinfachung, Verstärkung, zur Sichtbarkeit des Glücks, zur Furchtbarkeit, der Mut zur psychologischen Nacktheit (— die Vereinfachung ist eine Konsequenz des Willens zur Verstärkung; das Sichtbarwerden-lassen des Glücks, insgleichen der Nacktheit, eine Konsequenz des Willens zur Furchtbarkeit...). Um sich aus jenem Chaos zu dieser Gestaltung emporzukämpfen — dazu bedarf es einer Nötigung: man muß die Wahl haben, entweder zugrunde zu gehn oder sich durchzusetzen. Eine herrschaftliche Rasse kann nur aus furchtbaren und gewaltsamen Anfängen emporwachsen. Problem: wo sind die Barbaren des zwanzigsten Jahrhunderts? Offenbar werden sie erst nach ungeheuren sozialistischen Krisen sichtbar werden und sich konsolidieren, — es werden

die Elemente sein, die der größten Härte gegen sich selber fähig sind, und den längsten Willen garantieren können.

161.

Es gibt einen alten Kampf der Deutschen gegen das Altertum, das heißt gegen die alte Kultur: es ist gewiß, daß gerade das Beste und Tiefste am Deutschen sich mit sträubt. Aber der Hauptpunkt ist doch der: jenes Sträuben ist nur im Recht, wenn man die romanisierte Kultur meint: diese ist aber bereits der Abfall einer viel tieferen und edleren. Gegen diese sträubt sich der Deutsche mit Unrecht.

162.

Die Deutschen sind vielleicht nur in ein falsches Klima geraten! Es ist etwas in ihnen, das hellenisch sein könnte, — das erwacht bei der Berührung mit dem Süden — Winckelmann, Goethe, Mozart. Zuletzt: wir sind noch ganz jung. Unser letztes Ereignis ist immer noch Luther, unser einziges Buch immer noch die Bibel. Die Deutschen haben noch niemals „moralisiert". — Auch die Nahrung der Deutschen war ihr Verhängnis: die Philisterei.

163.

Deutsche Hoffnungen. — Vergessen wir doch nicht, daß die Völkernamen gewöhnlich Schimpfnamen sind. Die Tartaren sind zum Beispiel ihrem Namen nach „die Hunde": so wurden sie von den Chinesen getauft. Die „Deutschen": das bedeutet ursprünglich die „Heiden"; so nannten die Goten nach ihrer Bekehrung die große Masse ihrer ungetauften Stammverwandten, nach Anleitung ihrer

Übersetzung der Septuaginta, in der die Heiden mit dem Worte bezeichnet werden, welches im Griechischen „die Völker" bedeutet: man sehe Ulfilas. — Es wäre immer noch möglich, daß die Deutschen aus ihrem alten Schimpfnamen sich nachträglich einen Ehrennamen machten, indem sie das erste unchristliche Volk Europas würden: wozu in hohem Maße angelegt zu sein, Schopenhauer ihnen zur Ehre anrechnete. So käme das Werk Luthers zur Vollendung, der sie gelehrt hat, unrömisch zu sein und zu sprechen: „hier stehe ich! Ich kann nicht anders!"

164.

Die Deutschen sind noch nichts, aber sie werden etwas; also haben sie noch keine Kultur, — also können sie noch keine Kultur haben! Das ist mein Satz: mag sich daran stoßen, wer es muß. — Sie sind noch nichts: das heißt sie sind allerlei. Sie werden etwas: das heißt sie hören einmal auf, allerlei zu sein. Das letzte ist im Grunde nur ein Wunsch, kaum noch eine Hoffnung; glücklicherweise ein Wunsch, auf dem man leben kann, eine Sache des Willens, der Arbeit, der Zucht, der Züchtung so gut als eine Sache des Unwillens, des Verlangens, der Entbehrung, des Unbehagens, ja der Erbitterung, — kurz, wir Deutschen wollen etwas von uns, was man von uns noch nicht wollte — wir wollen etwas mehr!

Daß diesem „Deutschen, wie er noch nicht ist" — etwas Besseres zukommt, als die heutige deutsche „Bildung"; daß alle „Werdenden" ergrimmt sein müssen, wo sie eine Zufriedenheit auf diesem Bereiche, ein dreistes „Sich-zur-Ruhe-setzen" oder „Sich-selbst-anräuchern" wahrnehmen: das ist mein zweiter Satz, über den ich auch noch nicht umgelernt habe.

165.

Der Pessimismus der Tatkräftigen: das „Wozu?" nach einem furchtbaren Ringen, selbst Siegen. Daß irgend etwas hundertmal wichtiger ist, als die Frage, ob wir uns wohl oder schlecht befinden: Grundinstinkt aller starken Naturen, — und folglich auch, ob sich die andern gut oder schlecht befinden. Kurz, daß wir ein Ziel haben, um dessentwillen man nicht zögert, Menschenopfer zu bringen, jede Gefahr zu laufen, jedes Schlimme und Schlimmste auf sich zu nehmen: die große Leidenschaft.

166.

Eine Gesinnung, die sich „Idealismus" nennt und die der Mittelmäßigkeit nicht erlauben will, mittelmäßig zu sein, und dem Weibe nicht, Weib zu sein! — Nicht uniformieren! Uns klarmachen, wie teuer eine Tugend zu stehen kommt: und daß Tugend nichts durchschnittlich-Wünschenswertes, sondern eine noble Tollheit, eine schöne Ausnahme, mit dem Vorrecht, stark-gestimmt zu werden ...

167.

Die Notwendigkeit zu erweisen, daß zu einem immer ökonomischeren Verbrauch von Mensch und Menschheit, zu einer immer fester ineinander verschlungenen „Maschinerie" der Interessen und Leistungen eine Gegenbewegung gehört. Ich bezeichne dieselbe als Ausscheidung eines Luxus-Überschusses der Menschheit: in ihr soll eine stärkere Art, ein höherer Typus ans Licht treten, der andere Entstehungs- und andre Erhaltungsbedingungen hat als der Durchschnitts-Mensch. Mein Begriff, mein Gleichnis für diesen Typus ist, wie man weiß, das Wort „Übermensch".

Auf jenem ersten Wege, der vollkommen jetzt überschaubar ist, entsteht die Anpassung, die Abflachung, das höhere Chinesentum, die Instinkt-Bescheidenheit, die Zufriedenheit in der Verkleinerung des Menschen, — eine Art Stillstands-Niveau des Menschen. Haben wir erst jene unvermeidlich bevorstehende Wirtschafts-Gesamtverwaltung der Erde, dann kann die Menschheit als Maschinerie in deren Diensten ihren besten Sinn finden: — als ein ungeheures Räderwerk von immer kleineren, immer feiner „anzupassenden" Rädern; als ein immer wachsendes Überflüssig-werden aller dominierenden und kommandierenden Elemente; als ein Ganzes von ungeheurer Kraft, dessen einzelne Faktoren Minimal-Kräfte, Minimal-Werte darstellen.

Im Gegensatz zu dieser Verkleinerung und Anpassung der Menschen an eine spezialisiertere Nützlichkeit bedarf es der umgekehrten Bewegung, — der Erzeugung des synthetischen, des summierenden, des rechtfertigenden Menschen, für den jene Machinalisierung der Menschheit eine Daseins-Voraussetzung ist, als ein Untergestell, auf dem er seine höhere Form zu sein sich erfinden kann.

Er braucht die Gegnerschaft der Menge, der „Nivellierten", das Distanz-Gefühl im Vergleich zu ihnen; er steht auf ihnen, er lebt von ihnen. Diese höhere Form des Aristokratismus ist die der Zukunft. — Moralisch geredet, stellt jene Gesamt-Maschinerie, die Solidarität aller Räder, ein Maximum in der Ausbeutung des Menschen dar: aber sie setzt solche voraus, derentwegen diese Ausbeutung Sinn hat. Im anderen Falle wäre sie tatsächlich bloß die Gesamt-Verringerung, Wert-Verringerung des Typus Mensch, — ein Rückgangs-Phänomen im größten Stile.

— Man sieht, was ich bekämpfe, ist der ökonomische Optimismus: wie als ob mit den wachsenden Unkosten aller auch der Nutzen aller notwendig wachsen müßte. Das Gegenteil scheint mir der Fall: die Unkosten aller summieren sich zu einem Gesamt-Verlust: der Mensch wird geringer: — so daß man nicht mehr weiß, wozu überhaupt dieser ungeheure Prozeß gedient hat. Ein Wozu? ein neues Wozu? — das ist es, was die Menschheit nötig hat.

168.

Absurde und verächtliche Art des Idealismus, welche die Mediokrität nicht medioker haben will und, statt an einem Ausnahme-Sein einen Triumph zu fühlen, entrüstet ist über Feigheit, Falschheit, Kleinheit und Miserabilität. Man soll das nicht anders wollen! und die Kluft größer aufreißen! — Man soll die höhere Art zwingen, sich abzuscheiden durch die Opfer, die sie ihrem Sein zu bringen hat.

Hauptgesichtspunkt: Distanzen aufreißen, aber keine Gegensätze schaffen. Die Mittelgebilde ablösen und im Einfluß verringern: Hauptmittel, um Distanzen zu erhalten.

169.

Mein neuer Weg zum „Ja". — Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Aufsuchen auch der verabscheuten und verruchten Seiten des Daseins. Aus der langen Erfahrung, welche mir eine solche Wanderung durch Eis und Wüste gab, lernte ich alles, was bisher philosophiert hat, anders ansehn: — die verborgene Geschichte der Philosophie, die Psychologie ihrer großen Namen kam für mich ans Licht.

„Wieviel Wahrheit erträgt, wieviel Wahrheit wagt ein Geist?" — dies wurde für mich der eigentliche Wertmesser. Der Irrtum ist eine Feigheit... jede Errungenschaft der Erkenntnis folgt aus dem Mut, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich... Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg; ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einer Negation, beim Nein, bei einem Willen zum Nein stehenbliebe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch — bis zu einem dionysischen Jasagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl —, sie will den ewigen Kreislauf: — dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Verknotung. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn —: meine Formel dafür ist amor fati.

Hierzu gehört, die bisher verneinten Seiten des Daseins nicht nur als notwendig zu begreifen, sondern als wünschenswert: und nicht nur als wünschenswert in Hinsicht auf die bisher bejahten Seiten (etwa als deren Komplemente oder Vorbedingungen), sondern um ihrer selber willen, als der mächtigeren, fruchtbareren, wahreren Seiten des Daseins, in denen sich sein Wille deutlicher ausspricht.

Insgleichen gehört hierzu, die bisher allein bejahte Seite des Daseins abzuschätzen; zu begreifen, woher diese Wertung stammt und wie wenig sie verbindlich für eine dionysische Wertabmessung des Daseins ist: ich zog heraus und begriff, was hier eigentlich ja sagt (der Instinkt der Leidenden einmal, der Instinkt der Herde andrerseits und jener dritte, der Instinkt der meisten gegen die Ausnahmen —).

Ich erriet damit, inwiefern eine stärkere Art Mensch

notwendig nach einer anderen Seite hin sich die Erhöhung und Steigerung des Menschen ausdenken müßte: höhere Wesen, jenseits von Gut und Böse, jenseits von jenen Werten, die den Ursprung aus der Sphäre des Leidens, der Herde und der meisten nicht verleugnen können, — ich suchte nach den Ansätzen dieser umgekehrten Idealbildung in der Geschichte (die Begriffe „heidnisch", „klassisch", „vornehm" neu entdeckt und hingestellt — ).

170.

Typus meiner Jünger. — Solchen Menschen, welche mich etwas angehn, wünsche ich Leiden, Verlassenheit, Krankheit, Mißhandlung, Entwürdigung, — ich wünsche, daß ihnen die tiefe Selbstverachtung, die Marter des Mißtrauens gegen sich, das Elend des Überwundenen nicht unbekannt bleibt: ich habe kein Mitleid mit ihnen, weil ich ihnen das einzige wünsche, was heute beweisen kann, ob einer Wert hat oder nicht, — daß er standhält . . .

171.

Ein kleiner tüchtiger Bursch wird ironisch blicken, wenn man ihn fragt: „Willst du tugendhaft werden?" — aber er macht die Augen auf, wenn man ihn fragt: „Willst du stärker werden, als deine Kameraden?" —

172.

Wie wird man stärker? — Sich langsam entscheiden; und zähe festhalten an Dem, was man entschieden hat. Alles andere folgt.

Die Plötzlichen und die Veränderlichen: die beiden Arten der Schwachen. Sich nicht mit ihnen verwechseln; die Distanz fühlen — beizeiten!

Vorsicht vor den Gutmütigen! Der Umgang mit ihnen erschlafft. Jeder Umgang ist gut, bei dem die Wehr und Waffen, die man in den Instinkten hat, geübt werden. Die ganze Erfindsamkeit darin, seine Willenskraft auf die Probe zu stellen ... Hier das Unterscheidende sehn, nicht im Wissen, Scharfsinn, Witz.

Man muß befehlen lernen, beizeiten, — ebensogut als gehorchen. Man muß Bescheidenheit, Takt in der Bescheidenheit lernen: nämlich auszeichnen, ehren, wo man bescheiden ist; ebenso mit Vertrauen — auszeichnen, ehren.

173.

Krieg gegen die weichliche Auffassung der „Vornehmheit"! — ein Quantum Brutalität mehr ist nicht zu erlassen: so wenig als eine Nachbarschaft zum Verbrechen. Auch die „Selbstzufriedenheit" ist nicht darin; man muß abenteuerlich auch zu sich stehen, versucherisch, verderberisch, — nichts von Schönseelen-Salbaderei —. Ich will einem robusteren Ideale Luft machen.

174.

„Das Paradies ist unter dem Schatten der Schwerter" — auch ein Symbolon und Kerbholz-Wort, an dem sich Seelen vornehmer und kriegerischer Abkunft verraten und erraten.

175.

Meine fünf „Neins"

1. Mein Kampf gegen das Schuldgefühl und die Einmischung des Strafbegriffs in die physische und metaphysische Welt, insgleichen in die Psychologie, in die

Geschichts-Ausdeutung. Einsicht in die Vermoralisierung aller bisherigen Philosophien und Wertschätzungen.

2. Mein Wiedererkennen und Herausziehen des überlieferten Ideals, des christlichen, auch wo man mit der dogmatischen Form des Christentums abgewirtschaftet hat. Die Gefährlichkeit des christlichen Ideals steckt in seinen Wertgefühlen, in dem, was des begrifflichen Ausdrucks entbehren kann: mein Kampf gegen das latente Christentum (z. B. in der Musik, im Sozialismus).

3. Mein Kampf gegen das 18. Jahrhundert Rousseaus, gegen seine „Natur", seinen „guten Menschen", seinen Glauben in die Herrschaft des Gefühls, — gegen die Verweichlichung, Schwächung, Vermoralisierung des Menschen: ein Ideal, das aus dem Haß gegen die aristokratische Kultur geboren ist und in praxi die Herrschaft der zügellosen Ressentiments-Gefühle ist, erfunden als Standarte für den Kampf (— die Schuldgefühls-Moralität des Christen, die Ressentiments-Moralität eine Attitüde des Pöbels).

4. Mein Kampf gegen die Romantik, in der christliche Ideale und Ideale Rousseaus zusammenkommen, zugleich aber mit einer Sehnsucht nach der alten Zeit der priesterlich-aristokratischen Kultur, nach virtù, nach dem „starken Menschen", — etwas äußerst Hybrides; eine falsche und nachgemachte Art stärkeren Menschentums, welches die extremen Zustände überhaupt schätzt und in ihnen das Symptom der Stärke sieht („Kultus der Leidenschaft"; ein Nachmachen der expressivsten Formen, furore espressivo, nicht aus der Fülle, sondern dem Mangel). — (Was relativ aus der Fülle geboren ist im 19. Jahrhundert, mit Behagen: heitere Musik usw.; — unter Dichtern ist z. B. Stifter und Gottfried Keller Zeichen von mehr Stärke, innerem Wohlsein, als — —. Die große

Technik und Erfindsamkeit, die Naturwissenschaften, die Historie (?): relativ Erzeugnisse der Stärke, des Selbstzutrauens des 19. Jahrhunderts.)

5. Mein Kampf gegen die Überherrschaft der Herden-Instinkte, nachdem die Wissenschaft mit ihnen gemeinsame Sache macht; gegen den innerlichen Haß, mit dem alle Art Rangordnung und Distanz behandelt wird.

176.

Eine Frage kommt uns immer wieder, eine versucherische und schlimme Frage vielleicht: sei sie denen ins Ohr gesagt, welche ein Recht auf solche fragwürdige Fragen haben, den stärksten Seelen von heute, welche sich selbst auch am besten in der Gewalt haben: wäre es nicht an der Zeit, je mehr der Typus „Herdentier" jetzt in Europa entwickelt wird, mit einer grundsätzlichen künstlichen und bewußten Züchtung des entgegengesetzten Typus und seiner Tugenden den Versuch zu machen? Und wäre es für die demokratische Bewegung nicht selber erst eine Art Ziel, Erlösung und Rechtfertigung, wenn jemand käme, der sich ihrer bediente — dadurch daß endlich sich zu ihrer neuen und sublimen Ausgestaltung der Sklaverei (— das muß die europäische Demokratie am Ende sein) jene höhere Art herrschaftlicher und cäsarischer Geister hinzufände, welche sich auf sie stellte, sich an ihr hielte, sich durch sie emporhübe? Zu neuen, bisher unmöglichen, zu ihren Fernsichten? Zu ihren Aufgaben?

177.

Der Anblick des jetzigen Europäers gibt mir viele Hoffnung: es bildet sich da eine verwegene herrschende Rasse, auf der Breite einer äußerst intelligenten Herden-Masse.

Es steht vor der Tür, daß die Bewegungen zur Bildung der letzteren nicht mehr allein im Vordergrund stehen.

178.

Dieselben Bedingungen, welche die Entwicklung des Herdentieres vorwärtstreiben, treiben auch die Entwicklung des Führer-Tiers.

179.

Es naht sich, unabweislich, zögernd, furchtbar wie das Schicksal, die große Aufgabe und Frage: wie soll die Erde als Ganzes verwaltet werden? Und wozu soll „der Mensch" als Ganzes — und nicht mehr ein Volk, eine Rasse — gezogen und gezüchtet werden?

Die gesetzgeberischen Moralen sind das Hauptmittel, mit denen man aus dem Menschen gestalten kann, was einem schöpferischen und tiefen Willen beliebt: vorausgesetzt, daß ein solcher Künstler-Wille höchsten Ranges die Gewalt in den Händen hat und seinen schaffenden Willen über lange Zeiträume durchsetzen kann, in Gestalt von Gesetzgebungen, Religionen und Sitten. Solchen Menschen des großen Schaffens, den eigentlich großen Menschen, wie ich es verstehe, wird man heute und wahrscheinlich für lange noch umsonst nachgehen: sie fehlen; bis man endlich, nach vieler Enttäuschung, zu begreifen anfangen muß, warum sie fehlen und daß ihrer Entstehung und Entwicklung für jetzt und für lange nichts feindseliger im Wege steht, als das, was man jetzt in Europa geradeswegs „die Moral" nennt: wie als ob es keine andere gäbe und geben dürfte, — jene vorhin bezeichnete Herdentier-Moral, die mit allen Kräften das allgemeine grüne Weide-Glück auf Erden erstrebt, näm-

lich Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Leichtigkeit des Lebens und zu guter Letzt, „wenn alles gut geht", sich auch noch aller Art Hirten und Leithämmel zu entschlagen hofft. Ihre beiden am reichlichsten gepredigten Lehren heißen: „Gleichheit der Rechte" und „Mitgefühl für alles Leidende" — und das Leiden selber wird von ihnen als etwas genommen, das man schlechterdings abschaffen muß. Daß solche „Ideen" immer noch modern sein können, gibt einen üblen Begriff von dieser Modernität. Wer aber gründlich darüber nachgedacht hat, wo und wie die Pflanze Mensch bisher am kräftigsten emporgewachsen ist, muß vermeinen, daß dies unter den umgekehrten Bedingungen geschehen ist: daß dazu die Gefährlichkeit seiner Lage ins Ungeheure wachsen, seine Erfindungs- und Verstellungs-Kraft unter langem Druck und Zwang sich emporkämpfen, sein Lebens-Wille bis zu einem unbedingten Willen zur Macht und zur Übermacht gesteigert werden muß, und daß Gefahr, Härte, Gewaltsamkeit, Gefahr auf der Gasse wie im Herzen, Ungleichheit der Rechte, Verborgenheit, Stoizismus, Versucher-Kunst, Teufelei jeder Art, kurz der Gegensatz aller Herden-Wünschbarkeiten zur Erhöhung des Typus Mensch notwendig ist. Eine Moral mit solchen umgekehrten Absichten, welche den Menschen ins Hohe statt ins Bequeme und Mittlere züchten will, eine Moral mit der Absicht, eine regierende Kaste zu züchten — die zukünftigen Herren der Erde — muß, um gelehrt werden zu können, sich in Anknüpfung an das bestehende Sittengesetz und unter dessen Worten und Anscheine einführen. Daß dazu aber viele Übergangs- und Täuschungsmittel zu erfinden sind, und daß, weil die Lebensdauer Eines Menschen beinahe nichts bedeutet in Hinsicht auf die Durchführung so langwieriger Aufgaben und Absichten, vor allem erst eine neue Art angezüchtet werden

muß, in der dem nämlichen Willen, dem nämlichen Instinkte Dauer durch viele Geschlechter verbürgt wird — eine neue Herden-Art und -Kaste — dies begreift sich ebensogut, als das lange und nicht leicht aussprechbare Und-so-weiter dieses Gedankens. Eine Umkehrung der Werte für eine bestimmte starke Art von Menschen höchster Geistigkeit und Willenskraft vorzubereiten und zu diesem Zwecke bei ihnen eine Menge in Zaum gehaltener und verleumdeter Instinkte langsam und mit Vorsicht zu entfesseln: wer darüber nachdenkt, gehört zu uns, den freien Geistern — freilich wohl zu einer neueren Art von „freien Geistern", als die bisherigen: denn diese wünschten ungefähr das Entgegengesetzte. Hierher gehören, wie mir scheint, vor allem die Pessimisten Europas, die Dichter und Denker eines empörten Idealismus, insofern ihre Unzufriedenheit mit dem gesamten Dasein sie auch zur Unzufriedenheit mit den gegenwärtigen Menschen mindestens logisch nötigt; insgleichen gewisse unersättlich-ehrgeizige Künstler, welche unbedenklich und unbedingt für die Sonderrechte höherer Menschen und gegen das „Herdentier" kämpfen und mit den Verführungsmitteln der Kunst bei ausgesuchteren Geistern alle Herden-Instinkte und Herden-Vorsichten einschläfern; zu dritt endlich alle jene Kritiker und Historiker, von denen die glücklich begonnene Entdeckung der alten Welt — es ist das Werk des neuen Kolumbus, des deutschen Geistes — mutig fortgesetzt wird (— denn wir stehen immer noch in den Anfängen dieser Eroberung). In der alten Welt nämlich herrschte in der Tat eine andere, eine herrschaftlichere Moral als heute; und der antike Mensch, unter dem erziehenden Banne seiner Moral, war ein stärkerer und tieferer Mensch als der Mensch von heute, — er war bisher allein „der wohlgeratene Mensch". Die Verführung

aber, welche vom Altertum her auf wohlgeratene, d. h. auf starke und unternehmende Seelen ausgeübt wird, ist auch heute noch die feinste und wirksamste aller antidemokratischen und antichristlichen: wie sie es schon zur Zeit der Renaissance war.

180.

Nicht „das Glück folgt der Tugend", — sondern der Mächtigere bestimmt seinen glücklichen Zustand erst als Tugend.

Die bösen Handlungen gehören zu den Mächtigen und Tugendhaften: die schlechten, niedrigen zu den Unterworfenen.

Der mächtigste Mensch, der Schaffende müßte der böseste sein, insofern er sein Ideal an allen Menschen durchsetzt gegen alle ihre Ideale und sie zu seinem Bilde umschafft. Böse heißt hier: hart, schmerzhaft, aufgezwungen.

Solche Menschen wie Napoleon müssen immer wieder kommen und den Glauben an die Selbstherrlichkeit des einzelnen befestigen: er selber aber war durch die Mittel, die er anwenden mußte, korrumpiert worden und hatte die noblesse des Charakters verloren. Unter einer andern Art Menschen sich durchsetzend hätte er andere Mittel anwenden können; und so wäre es nicht notwendig, daß ein Cäsar schlecht werden müßte.

181.

Der Mensch ist das Untier und Übertier; der höhere Mensch ist der Unmensch und Übermensch: so gehört es zusammen. Mit jedem Wachstum des Menschen in die Größe und Höhe wächst er auch in das Tiefe und Furchtbare:

man soll das eine nicht wollen ohne das andere, — oder vielmehr: je gründlicher man das eine will, um so gründlicher erreicht man gerade das andere.

182.

Zur Größe gehört die Furchtbarkeit: man lasse sich nichts vormachen.

183.

Gesetzgeber der Zukunft. — Nachdem ich lange und umsonst mit dem Worte „Philosoph" einen bestimmten Begriff zu verbinden suchte — denn ich fand viele entgegengesetzte Merkmale —, erkannte ich endlich, daß es zwei unterschiedliche Arten von Philosophen gibt:

1. solche, welche irgendeinen großen Tatbestand von Wertschätzungen (logisch oder moralisch) feststellen wollen;

2. solche, welche Gesetzgeber solcher Wertschätzungen sind.

Die ersten suchen sich der vorhandenen oder vergangenen Welt zu bemächtigen, indem sie das mannigfach Geschehende durch Zeichen zusammenfassen und abkürzen: ihnen liegt daran, das bisherige Geschehen übersichtlich, überdenkbar, faßbar, handlich zu machen, — sie dienen der Aufgabe des Menschen, alle vergangenen Dinge zum Nutzen seiner Zukunft zu verwenden.

Die zweiten aber sind Befehlende; sie sagen: „So soll es sein!" Sie bestimmen erst das „Wohin" und „Wozu", den Nutzen, was Nutzen der Menschen ist; sie verfügen über die Vorarbeit der wissenschaftlichen Menschen, und alles Wissen ist ihnen nur ein Mittel zum Schaffen. Diese zweite Art von Philosophen gerät selten; und in der Tat ist ihre Lage und Gefahr ungeheuer. Wie oft haben sie

sich absichtlich die Augen zugebunden, um nur den schmalen Raum nicht sehen zu müssen, der sie vom Abgrund und Absturz trennt: z. B. Plato, als er sich überredete, das „Gute", wie er es wollte, sei nicht das Gute Platos, sondern das „Gute an sich", der ewige Schatz, den nur irgendein Mensch, namens Plato, auf seinem Wege gefunden habe! In viel gröberen Formen waltet dieser selbe Wille zur Blindheit bei den Religionsstiftern: ihr „du sollst" darf durchaus ihren Ohren nicht klingen wie „ich will", — nur als dem Befehl eines Gottes wagen sie ihrer Aufgabe nachzukommen, nur als „Eingebung" ist ihre Gesetzgebung der Werte eine tragbare Bürde, unter der ihr Gewissen nicht zerbricht.

Sobald nun jene zwei Trostmittel, das Platos und das Mohammeds, dahingefallen sind und kein Denker mehr an der Hypothese eines „Gottes" oder „ewiger Werte" sein Gewissen erleichtern kann, erhebt sich der Anspruch des Gesetzgebers neuer Werte zu einer neuen und noch nicht erreichten Furchtbarkeit. Nunmehr werden jene Auserkornen, vor denen die Ahnung einer solchen Pflicht aufzudämmern beginnt, den Versuch machen, ob sie ihr wie als ihrer größten Gefahr nicht noch „zur rechten Zeit" durch irgendeinen Seitensprung entschlüpfen möchten: zum Beispiel indem sie sich einreden, die Aufgabe sei schon gelöst, oder sie sei unlösbar, oder sie hätten keine Schultern für solche Lasten, oder sie seien schon mit andern, näheren Aufgaben überladen, oder selbst diese neue ferne Pflicht sei eine Verführung und Versuchung, eine Abführung von allen Pflichten, eine Krankheit, eine Art Wahnsinn. Manchem mag es in der Tat gelingen auszuweichen: es geht durch die ganze Geschichte hindurch die Spur solcher Ausweichenden und ihres schlechten Gewissens. Zumeist aber kam solchen Menschen des Verhäng-

nisses jene erlösende Stunde, jene Herbst-Stunde der Reife, wo sie mußten, was sie nicht einmal „wollten“: — und die Tat, vor der sie sich am meisten vorher gefürchtet hatten, fiel ihnen leicht und ungewollt vom Baume, als eine Tat ohne Willkür, fast als Geschenk. —

## Anhang

# Nietzsche über sich selbst

### 184.

### Vorrede zu „Menschliches, Allzumenschliches“ I

Es ist mir oft genug und immer mit großem Befremden ausgedrückt worden, daß es etwas Gemeinsames und Auszeichnendes an allen meinen Schriften gäbe, von der „Geburt der Tragödie“ an bis zum letzthin veröffentlichten „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“: sie enthielten allesamt, hat man mir gesagt, Schlingen und Netze für unvorsichtige Vögel und beinahe eine beständige unvermerkte Aufforderung zur Umkehrung gewohnter Wertschätzungen und geschätzter Gewohnheiten. Wie? Alles nur — menschlich-allzumenschlich? Mit diesem Seufzer komme man aus meinen Schriften heraus, nicht ohne eine Art Scheu und Mißtrauen selbst gegen die Moral, ja nicht übel versucht und ermutigt, einmal den Fürsprecher der schlimmsten Dinge zu machen: wie als ob sie vielleicht nur die bestverleumdeten seien? Man hat meine Schriften eine Schule des Verdachts genannt, noch mehr der Verachtung, glücklicherweise auch des Mutes, ja der Verwegenheit. In der Tat, ich selbst glaube nicht, daß jemals jemand mit einem gleich tiefen Verdachte in die

Welt gesehn hat, und nicht nur als gelegentlicher Anwalt des Teufels, sondern ebensosehr, theologisch zu reden, als Feind und Vorforderer Gottes; und wer etwas von den Folgen errät, die in jedem tiefen Verdachte liegen, etwas von den Frösten und Ängsten der Vereinsamung, zu denen jede unbedingte Verschiedenheit des Blicks den mit ihr Behafteten verurteilt, wird auch verstehn, wie oft ich zur Erholung von mir, gleichsam zum zeitweiligen Selbstvergessen, irgendwo unterzutreten suchte — in irgendeiner Verehrung oder Feindschaft oder Wissenschaftlichkeit oder Leichtfertigkeit oder Dummheit; auch warum ich, wo ich nicht fand, was ich brauchte, es mir künstlich erzwingen, zurechtfälschen, zurechtdichten mußte (— und was haben Dichter je anderes getan? und wozu wäre alle Kunst in der Welt da?). Was ich aber immer wieder am nötigsten brauchte, zu meiner Kur und Selbst-Wiederherstellung, das war der Glaube, nicht dergestalt einzeln zu sein, einzeln zu sehn, — ein zauberhafter Argwohn von Verwandtschaft und Gleichheit in Auge und Begierde, ein Ausruhen im Vertrauen der Freundschaft, eine Blindheit zu zweien ohne Verdacht und Fragezeichen, ein Genuß an Vordergründen, Oberflächen, Nahem, Nächstem, an allem, was Farbe, Haut und Scheinbarkeit hat. Vielleicht, daß man mir in diesem Betrachte mancherlei „Kunst", mancherlei feinere Falschmünzerei vorrücken könnte: zum Beispiel, daß ich wissentlich-willentlich die Augen vor Schopenhauers blindem Willen zur Moral zugemacht hätte, zu einer Zeit, wo ich über Moral schon hellsichtig genug war; insgleichen daß ich mich über Richard Wagners unheilbare Romantik betrogen hätte, wie als ob sie ein Anfang und nicht ein Ende sei; insgleichen über die Griechen, insgleichen über die Deutschen und ihre Zukunft — und es gäbe vielleicht noch eine ganze

lange Liste solcher Insgleichen? — gesetzt aber, dies alles wäre wahr und mit gutem Grunde mir vorgerückt, was wißt ihr davon, was könntet ihr davon wissen, wieviel List der Selbst-Erhaltung, wieviel Vernunft und höhere Obhut in solchem Selbst-Betruge enthalten ist, — und wieviel Falschheit mir noch not tut, damit ich mir immer wieder den Luxus meiner Wahrhaftigkeit gestatten darf?... Genug, ich lebe noch; und das Leben ist nun einmal nicht von der Moral ausgedacht: es will Täuschung, es lebt von der Täuschung... aber nicht wahr? da beginne ich bereits wieder und tue, was ich immer getan habe, ich alter Immoralist und Vogelsteller — und rede unmoralisch, außermoralisch, „jenseits von Gut und Böse"? —

— So habe ich denn einstmals, als ich es nötig hatte, mir auch die „freien Geister" erfunden, denen dieses schwermütig-mutige Buch mit dem Titel: „Menschliches, Allzumenschliches" gewidmet ist: dergleichen „freie Geister" gibt es nicht, gab es nicht, — aber ich hatte sie damals, wie gesagt, zur Gesellschaft nötig, um guter Dinge zu bleiben inmitten schlimmer Dinge (Krankheit, Vereinsamung, Fremde, acedia, Untätigkeit): als tapfere Gesellen und Gespenster, mit denen man schwätzt und lacht, wenn man Lust hat zu schwätzen und zu lachen, und die man zum Teufel schickt, wenn sie langweilig werden, — als ein Schadenersatz für mangelnde Freunde. Daß es dergleichen freie Geister einmal geben könnte, daß unser Europa unter seinen Söhnen von Morgen und Übermorgen solche muntere und verwegene Gesellen haben wird, leibhaft und handgreiflich und nicht nur, wie in meinem Falle, als Schemen und Einsiedler-Schattenspiel: daran möchte ich am wenigsten zweifeln. Ich

sehe sie bereits kommen, langsam, langsam; und vielleicht tue ich etwas, um ihr Kommen zu beschleunigen, wenn ich zum voraus beschreibe, unter welchen Schicksalen ich sie entstehn, auf welchen Wegen ich sie kommen sehe? — —

Man darf vermuten, daß ein Geist, in dem der Typus „freier Geist" einmal bis zur Vollkommenheit reif und süß werden soll, sein entscheidendes Ereignis in einer großen Loslösung gehabt hat, und daß er vorher um so mehr ein gebundener Geist war und für immer an seine Ecke und Säule gefesselt schien. Was bindet am festesten? welche Stricke sind beinahe unzerreißbar? Bei Menschen einer hohen und ausgesuchten Art werden es die Pflichten sein: jene Ehrfurcht, wie sie der Jugend eignet, jene Scheu und Zartheit vor allem Altverehrten und Würdigen, jene Dankbarkeit für den Boden, aus dem sie wuchsen, für die Hand, die sie führte, für das Heiligtum, wo sie anbeten lernten, — ihre höchsten Augenblicke selbst werden sie am festesten binden, am dauerndsten verpflichten. Die große Loslösung kommt für solchermaßen Gebundene plötzlich, wie ein Erdstoß: die junge Seele wird mit einem Male erschüttert, losgerissen, herausgerissen, — sie selbst versteht nicht, was sich begibt. Ein Antrieb und Andrang waltet und wird über sie Herr wie ein Befehl; ein Wille und Wunsch erwacht, fortzugehn, irgendwohin, um jeden Preis; eine heftige gefährliche Neugierde nach einer unentdeckten Welt flammt und flackert in allen ihren Sinnen. „Lieber sterben, als hier leben" — so klingt die gebieterische Stimme und Verführung: und dies „hier", dies „zu Hause" ist alles, was sie bis dahin geliebt hatte! Ein plötzlicher Schrecken und Argwohn gegen das, was sie liebte, ein Blitz von Ver-

achtung gegen das, was ihr „Pflicht“ hieß, ein aufrührerisches, willkürliches, vulkanisch stoßendes Verlangen nach Wanderschaft, Fremde, Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung, Vereisung, ein Haß auf die Liebe, vielleicht ein tempelschänderischer Griff und Blick *rückwärts*, dorthin, wo sie bis dahin anbetete und liebte, vielleicht eine Glut der Scham über das, was sie eben tat, und ein Frohlocken zugleich, *daß* sie es tat, ein trunkenes, inneres, frohlockendes Schaudern, in dem sich ein Sieg verrät — ein Sieg? über was? über wen? ein rätselhafter, fragenreicher, fragwürdiger Sieg, aber der *erste* Sieg immerhin: — dergleichen Schlimmes und Schmerzliches gehört zur Geschichte der großen Loslösung. Sie ist eine Krankheit zugleich, die den Menschen zerstören kann, dieser erste Ausbruch von Kraft und Willen zur Selbstbestimmung, Selbst-Wertsetzung, dieser Wille zum *freien* Willen: und wieviel Krankheit drückt sich an den wilden Versuchen und Seltsamkeiten aus, mit denen der Befreite, Losgelöste sich nunmehr seine Herrschaft über die Dinge zu beweisen sucht! Er schweift grausam umher, mit einer unbefriedigten Lüsternheit; was er erbeutet, muß die gefährliche Spannung seines Stolzes abbüßen; er zerreißt, was ihn reizt. Mit einem bösen Lachen dreht er um, was er verhüllt, durch irgendeine Scham geschont findet: er versucht, wie diese Dinge aussehn, *wenn* man sie umkehrt. Es ist Willkür und Lust an der Willkür darin, wenn er vielleicht nun seine Gunst dem zuwendet, was bisher in schlechtem Rufe stand, — wenn er neugierig und versucherisch um das Verbotenste schleicht. Im Hintergrunde seines Treibens und Schweifens — denn er ist unruhig und ziellos unterwegs wie in einer Wüste — steht das Fragezeichen einer immer gefährlicheren Neugierde. „Kann man nicht *alle* Werte umdrehn? und ist Gut vielleicht Böse?

und Gott nur eine Erfindung und Feinheit des Teufels? Ist alles vielleicht im letzten Grunde falsch? Und wenn wir Betrogene sind, sind wir nicht ebendadurch auch Betrüger? müssen wir nicht auch Betrüger sein?" — solche Gedanken führen und verführen ihn, immer weiter fort, immer weiter ab. Die Einsamkeit umringt und umringelt ihn, immer drohender, würgender, herzzuschnürender, jene furchtbare Göttin und mater saeva cupidinum — aber wer weiß es heute, was Einsamkeit ist?...

Von dieser krankhaften Vereinsamung, von der Wüste solcher Versuchs-Jahre ist der Weg noch weit bis zu jener ungeheuren überströmenden Sicherheit und Gesundheit, welche der Krankheit selbst nicht entraten mag, als eines Mittels und Angelhakens der Erkenntnis, bis zu jener reifen Freiheit des Geistes, welche ebensosehr Selbstbeherrschung und Zucht des Herzens ist und die Wege zu vielen und entgegengesetzten Denkweisen erlaubt —, bis zu jener inneren Umfänglichkeit und Verwöhnung des Überreichtums, welche die Gefahr ausschließt, daß der Geist sich etwa selbst in die eignen Wege verlöre und verliebte und in irgendeinem Winkel berauscht sitzen bliebe, bis zu jenem Überschuß an plastischen, ausheilenden, nachbildenden und wiederherstellenden Kräften, welcher eben das Zeichen der großen Gesundheit ist, jener Überschuß, der dem freien Geiste das gefährliche Vorrecht gibt, auf den Versuch hin leben und sich dem Abenteuer anbieten zu dürfen: das Meisterschafts-Vorrecht des freien Geistes! Dazwischen mögen lange Jahre der Genesung liegen, Jahre voll vielfarbiger, schmerzlich-zauberhafter Wandlungen, beherrscht und am Zügel geführt durch einen zähen Willen zur Gesundheit, der sich oft schon als Gesundheit zu kleiden und zu verkleiden wagt. Es gibt einen

mittleren Zustand darin, dessen ein Mensch solchen Schicksals später nicht ohne Rührung eingedenk ist: ein blasses, feines Licht- und Sonnenglück ist ihm zu eigen, ein Gefühl von Vogel-Freiheit, Vogel-Umblick, Vogel-Übermut, etwas Drittes, in dem sich Neugierde und zarte Verachtung gebunden haben. Ein „freier Geist" — dies kühle Wort tut in jenem Zustande wohl, es wärmt beinahe. Man lebt, nicht mehr in den Fesseln von Liebe und Haß, ohne Ja, ohne Nein, freiwillig nahe, freiwillig ferne, am liebsten entschlüpfend, ausweichend, fortflatternd, wieder weg, wieder emporfliegend; man ist verwöhnt, wie jeder, der einmal ein ungeheures Vielerlei unter sich gesehn hat, — und man ward zum Gegenstück derer, welche sich um Dinge bekümmern, die sie nichts angehn. In der Tat, den freien Geist gehen nunmehr lauter Dinge an — und wie viele Dinge! — welche ihn nicht mehr bekümmern...

Ein Schritt weiter in der Genesung: und der freie Geist nähert sich wieder dem Leben, langsam freilich, fast widerspenstig, fast mißtrauisch. Es wird wieder wärmer um ihn, gelber gleichsam; Gefühl und Mitgefühl bekommen Tiefe, Tauwinde aller Art gehen über ihn weg. Fast ist ihm zumute, als ob ihm jetzt erst die Augen für das Nahe aufgingen. Er ist verwundert und sitzt stille: wo war er doch? Diese nahen und nächsten Dinge: wie scheinen sie ihm verwandelt! welchen Flaum und Zauber haben sie inzwischen bekommen! Er blickt dankbar zurück, — dankbar seiner Wanderschaft, seiner Härte und Selbstentfremdung, seinen Fernblicken und Vogelflügen in kalte Höhen. Wie gut, daß er nicht wie ein zärtlicher dumpfer Eckensteher immer „zu Hause", immer „bei sich" geblieben ist! Er war außer sich: es ist kein Zweifel.

Jetzt erst sieht er sich selbst —, und welche Überraschungen findet er dabei! Welche unerprobten Schauder! Welches Glück noch in der Müdigkeit, der alten Krankheit, den Rückfällen des Genesenden! Wie es ihm gefällt, leidend stillzusitzen, Geduld zu spinnen, in der Sonne zu liegen! Wer versteht sich gleich ihm auf das Glück im Winter, auf die Sonnenflecke an der Mauer! Es sind die dankbarsten Tiere von der Welt, auch die bescheidensten, diese dem Leben wieder halb zugewendeten Genesenden und Eidechsen: — es gibt solche unter ihnen, die keinen Tag von sich lassen, ohne ihm ein kleines Loblied an den nachschleppenden Saum zu hängen. Und ernstlich geredet: es ist eine gründliche Kur gegen allen Pessimismus (den Krebsschaden aller Idealisten und Lügenbolde, wie bekannt —), auf die Art dieser freien Geister krank zu werden, eine gute Weile krank zu bleiben und dann, noch länger, noch länger, gesund, ich meine „gesünder" zu werden. Es ist Weisheit darin, Lebens-Weisheit, sich die Gesundheit selbst lange Zeit nur in kleinen Dosen zu verordnen. —

Um jene Zeit mag es endlich geschehn, unter den plötzlichen Lichtern einer noch ungestümen, noch wechselnden Gesundheit, daß dem freien, immer freieren Geiste sich das Rätsel jener großen Loslösung zu entschleiern beginnt, welches bis dahin dunkel, fragwürdig, fast unberührbar in seinem Gedächtnisse gewartet hatte. Wenn er sich lange kaum zu fragen wagte „warum so abseits? so allein? allem entsagend, was ich verehrte? der Verehrung selbst entsagend? warum diese Härte, dieser Argwohn, dieser Haß auf die eigenen Tugenden?" — jetzt wagt und fragt er es laut und hört auch schon etwas wie Antwort darauf. „Du solltest Herr über dich werden, Herr auch über

die eigenen Tugenden. Früher waren sie deine Herren; aber sie dürfen nur deine Werkzeuge neben andren Werkzeugen sein. Du solltest Gewalt über dein Für und Wider bekommen und es verstehn lernen, sie aus- und wieder einzuhängen, je nach deinem höheren Zwecke. Du solltest das Perspektivische in jeder Wertschätzung begreifen lernen — die Verschiebung, Verzerrung und scheinbare Teleologie der Horizonte und was alles zum Perspektivischen gehört; auch das Stück Dummheit in bezug auf entgegengesetzte Werte und die ganze intellektuelle Einbuße, mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht. Du solltest die notwendige Ungerechtigkeit in jedem Für und Wider begreifen lernen, die Ungerechtigkeit als unablösbar vom Leben, das Leben selbst als bedingt durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit. Du solltest vor allem mit Augen sehn, wo die Ungerechtigkeit immer am größten ist: dort nämlich, wo das Leben am kleinsten, engsten, dürftigsten, anfänglichsten entwickelt ist und dennoch nicht umhin kann, sich als Zweck und Maß der Dinge zu nehmen und seiner Erhaltung zuliebe das Höhere, Größere, Reichere heimlich und kleinlich und unablässig anzubröckeln und in Frage zu stellen, — du solltest das Problem der Rangordnung mit Augen sehn, und wie Macht und Recht und Umfänglichkeit der Perspektive miteinander in die Höhe wachsen. Du solltest" — genug, der freie Geist weiß nunmehr, welchem „du sollst" er gehorcht hat, und auch, was er jetzt kann, was er jetzt erst — darf...

Dergestalt gibt der freie Geist in bezug auf jenes Rätsel von Loslösung sich Antwort und endet damit, indem er seinen Fall verallgemeinert, sich über sein Erlebnis also zu entscheiden. „Wie es mir erging, sagt er

sich, muß es jedem ergehn, in dem eine Aufgabe leibhaft werden und „zur Welt kommen“ will. Die heimliche Gewalt und Notwendigkeit dieser Aufgabe wird unter und in seinen einzelnen Schicksalen walten gleich einer unbewußten Schwangerschaft, — lange, bevor er diese Aufgabe selbst ins Auge gefaßt hat und ihren Namen weiß. Unsre Bestimmung verfügt über uns, auch wenn wir sie noch nicht kennen; es ist die Zukunft, die unserm Heute die Regel gibt. Gesetzt, daß es das Problem der Rangordnung ist, von dem wir sagen dürfen, daß es unser Problem ist, wir freien Geister: jetzt, in dem Mittage unsres Lebens, verstehn wir es erst, was für Vorbereitungen, Umwege, Proben, Versuchungen, Verkleidungen das Problem nötig hatte, ehe es vor uns aufsteigen durfte, und wie wir erst die vielfachsten und widersprechendsten Not- und Glücksstände an Seele und Leib erfahren mußten, als Abenteurer und Weltumsegler jener inneren Welt, die „Mensch“ heißt, als Ausmesser jedes „Höher“ und „Übereinander“, das gleichfalls „Mensch“ heißt — überallhin dringend, fast ohne Furcht, nichts verschmähend, nichts verlierend, alles auskostend, alles vom Zufälligen reinigend und gleichsam aussiebend, — bis wir endlich sagen durften, wir freien Geister: „Hier — ein neues Problem! Hier eine lange Leiter, auf deren Sprossen wir selbst gesessen und gestiegen sind, — die wir selbst irgendwann gewesen sind! Hier ein Höher, ein Tiefer, ein Unter-uns, eine ungeheure lange Ordnung, eine Rangordnung, die wir sehen: hier — unser Problem!“ — —

— Es wird keinem Psychologen und Zeichendeuter einen Augenblick verborgen bleiben, an welche Stelle der eben geschilderten Entwicklung das vorliegende Buch gehört (oder gestellt ist —). Aber wo gibt es heute Psy-

chologen? In Frankreich, gewiß; vielleicht in Rußland; sicherlich nicht in Deutschland. Es fehlt nicht an Gründen, weshalb sich dies die heutigen Deutschen sogar noch zur Ehre anrechnen könnten: schlimm genug für einen, der in diesem Stücke undeutsch geartet und geraten ist! Dies deutsche Buch, welches in einem weiten Umkreis von Ländern und Völkern seine Leser zu finden gewußt hat — es ist ungefähr zehn Jahre unterwegs — und sich auf irgendwelche Musik und Flötenkunst verstehn muß, durch die auch spröde Ausländerohren zum Horchen verführt werden, — gerade in Deutschland ist dies Buch am nachlässigsten gelesen, am schlechtesten gehört worden: woran liegt das? — „Es verlangt zu viel", hat man mir geantwortet, „es wendet sich an Menschen ohne die Drangsal grober Pflichten, es will feine und verwöhnte Sinne, es hat Überfluß nötig, Überfluß an Zeit, an Helligkeit des Himmels und Herzens, an otium im verwegensten Sinne: — lauter gute Dinge, die wir Deutschen von heute nicht haben und also auch nicht geben können." — Nach einer so artigen Antwort rät mir meine Philosophie, zu schweigen und nicht mehr weiter zu fragen; zumal man in gewissen Fällen, wie das Sprichwort andeutet, nur dadurch Philosoph bleibt, daß man — schweigt.

## 185.

### Aus der Vorrede zu „Menschliches, Allzumenschliches" II

Man soll nur reden, wo man nicht schweigen darf; und nur von dem reden, was man überwunden hat, — alles andere ist Geschwätz, „Literatur", Mangel an Zucht. Meine Schriften reden nur von meinen Überwindungen: „ich" bin darin, mit allem, was mir feind war, ego ipsissimus,

ja sogar, wenn ein stolzerer Ausdruck erlaubt wird, ego ipsissimum. Man errät: ich habe schon viel — unter mir... Aber es bedurfte immer erst der Zeit, der Genesung, der Ferne, der Distanz, bis die Lust bei mir sich regte, etwas Erlebtes und Überlebtes, irgendein eigenes Faktum oder Fatum nachträglich für die Erkenntnis abzuhäuten, auszubeuten, bloßzulegen, „darzustellen" (oder wie man's heißen will). Insofern sind alle meine Schriften, mit einer einzigen, allerdings wesentlichen Ausnahme, zurückzudatieren — sie reden immer von einem „Hinter-mir" —: einige sogar, wie die drei ersten Unzeitgemäßen Betrachtungen, noch zurück hinter die Entstehungs- und Erlebniszeit eines vorher herausgegebenen Buches (der „Geburt der Tragödie" im gegebenen Falle: wie es einem feineren Beobachter und Vergleicher nicht verborgen bleiben darf). Jener zornige Ausbruch gegen die Deutschtümelei, Behäbigkeit und Sprach-Verlumpung des alt gewordenen David Strauß, der Inhalt der ersten Unzeitgemäßen, machte Stimmungen Luft, mit denen ich lange vorher, als Student, inmitten deutscher Bildung und Bildungsphilisterei gesessen hatte (ich mache Anspruch auf die Vaterschaft des jetzt viel gebrauchten und mißbrauchten Wortes „Bildungsphilister" —); und was ich gegen die „historische Krankheit" gesagt habe, das sagte ich als einer, der von ihr langsam, mühsam genesen lernte und ganz und gar nicht willens war, fürderhin auf „Historie" zu verzichten, weil er einstmals an ihr gelitten hatte. Als ich sodann, in der dritten Unzeitgemäßen Betrachtung, meine Ehrfurcht vor meinem ersten und einzigen Erzieher, vor dem großen Arthur Schopenhauer zum Ausdruck brachte — ich würde sie jetzt noch viel stärker, auch persönlicher ausdrücken —, war ich für meine eigne Person schon mitten in der moralistischen Skepsis

und Auflösung drin, das heißt ebensosehr in der Kritik als der Vertiefung alles bisherigen Pessimismus —, und glaubte bereits „an gar nichts mehr", wie das Volk sagt, auch an Schopenhauer nicht: eben in jener Zeit entstand ein geheim gehaltenes Schriftstück „über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne". Selbst meine Sieges- und Festrede zu Ehren Richard Wagners, bei Gelegenheit seiner Bayreuther Siegesfeier 1876 — Bayreuth bedeutet den größten Sieg, den je ein Künstler errungen hat —, ein Werk, welches den stärksten Anschein der „Aktualität" an sich trägt, war im Hintergrunde eine Huldigung und Dankbarkeit gegen ein Stück Vergangenheit von mir, gegen die schönste, auch gefährlichste Meeresstille meiner Fahrt... und tatsächlich eine Loslösung, ein Abschiednehmen. (Täuschte Richard Wagner sich vielleicht selbst darüber? Ich glaube es nicht. Solange man noch liebt, malt man gewiß keine solchen Bilder; man „betrachtet" noch nicht, man stellt sich nicht dergestalt in die Ferne, wie es der Betrachtende tun muß. „Zum Betrachten gehört schon eine geheimnisvolle Gegnerschaft, die des Entgegenschauens" — heißt es auf Seite 43 der genannten Schrift selbst [Kap. 7, Anf.], mit einer verräterischen und schwermütigen Wendung, welche vielleicht nur für wenige Ohren war.) Die Gelassenheit, um über lange Zwischenjahre innerlichsten Alleinseins und Entbehrens reden zu können, kam mir erst mit dem Buche „Menschliches, Allzumenschliches", dem auch dies zweite Für- und Vorwort gewidmet sein soll. Auf ihm, als einem Buche „für freie Geister", liegt etwas von der beinahe heiteren und neugierigen Kälte des Psychologen, welche eine Menge schmerzlicher Dinge, die er unter sich hat, hinter sich hat, nachträglich für sich noch feststellt und gleichsam mit irgendeiner Nadelspitze feststicht — was

Wunders, wenn, bei einer so spitzen und kitzlichen Arbeit, gelegentlich auch etwas Blut fließt, wenn der Psychologe Blut dabei an den Fingern und nicht immer nur — an den Fingern hat?...

— Es war in der Tat damals die höchste Zeit, Abschied zu nehmen: alsbald schon bekam ich den Beweis dafür. Richard Wagner, scheinbar der Siegreichste, in Wahrheit ein morsch gewordener, verzweifelnder Romantiker, sank plötzlich, hilflos und zerbrochen, vor dem christlichen Kreuze nieder... Hat denn kein Deutscher für dieses schauerliche Schauspiel damals Augen im Kopfe, Mitgefühl in seinem Gewissen gehabt? War ich der einzige, der an ihm — litt? Genug, mir selbst gab dies unerwartete Ereignis wie ein Blitz Klarheit über den Ort, den ich verlassen hatte, — und auch jenen nachträglichen Schrecken, wie ihn jeder empfindet, der unbewußt durch eine ungeheure Gefahr gelaufen ist. Als ich allein weiterging, zitterte ich; nicht lange darauf, und ich war krank, mehr als krank, nämlich müde, aus der unaufhaltsamen Enttäuschung über alles, was uns modernen Menschen zur Begeisterung übrigblieb, über die allerorts vergeudete Kraft, Arbeit, Hoffnung, Jugend, Liebe; müde aus Ekel vor dem Femininischen und Schwärmerisch-Zuchtlosen dieser Romantik, vor der ganzen idealistischen Lügnerei und Gewissens-Verweichlichung, die hier wieder einmal den Sieg über einen der Tapfersten davongetragen hatte; müde endlich, und nicht am wenigsten, aus dem Gram eines unerbittlichen Argwohns, — daß ich, nach dieser Enttäuschung, verurteilt sei, tiefer zu mißtrauen, tiefer zu verachten, tiefer allein zu sein als je vorher. Meine Aufgabe — wohin war sie? Wie? schien es jetzt nicht, als ob sich meine Aufgabe von mir zurückziehe, als

ob ich nun für lange kein Recht mehr auf sie habe? Was tun, um diese größte Entbehrung auszuhalten? — Ich begann damit, daß ich mir gründlich und grundsätzlich alle romantische Musik verbot, diese zweideutige, großtuerische, schwüle Kunst, welche den Geist um seine Strenge und Lustigkeit bringt und jede Art unklarer Sehnsucht, schwammichter Begehrlichkeit wuchern macht. „Cave musicam" ist auch heute noch mein Rat an alle, die Mannes genug sind, um in Dingen des Geistes auf Reinlichkeit zu halten; solche Musik entnervt, erweicht, verweiblicht, ihr „Ewig-Weibliches" zieht uns — hinab... Gegen die romantische Musik wendete sich damals mein erster Argwohn, meine nächste Vorsicht; und wenn ich überhaupt noch etwas von der Musik hoffte, so war es in der Erwartung, es möchte ein Musiker kommen, kühn, fein, boshaft, südlich, übergesund genug, um an jener Musik auf eine unsterbliche Weise Rache zu nehmen. —

Einsam nunmehr und schlimm mißtrauisch gegen mich, nahm ich, nicht ohne Ingrimm, dergestalt Partei gegen mich und für alles, was gerade mir wehe tat und hart fiel: — so fand ich den Weg zu jenem tapferen Pessimismus wieder, der der Gegensatz aller romantischen Verlogenheit ist, und auch, wie mir heute scheinen will, den Weg zu „mir" selbst, zu meiner Aufgabe. Jenes verborgene und herrische Etwas, für das wir lange keinen Namen haben, bis es sich endlich als unsre Aufgabe erweist, — dieser Tyrann in uns nimmt eine schreckliche Wiedervergeltung für jeden Versuch, den wir machen, ihm auszuweichen oder zu entschlüpfen, für jede vorzeitige Bescheidung, für jede Gleichsetzung mit solchen, zu denen wir nicht gehören, für jede noch so achtbare Tätigkeit, falls sie uns von unsrer Hauptsache ablenkt, ja für jede

Tugend selbst, welche uns gegen die Härte der eigensten Verantwortlichkeit schützen möchte. Krankheit ist jedesmal die Antwort, wenn wir an unsrem Rechte auf unsre Aufgabe zweifeln wollen, — wenn wir anfangen, es uns irgendworin leichter zu machen. Sonderbar und furchtbar zugleich! Unsre Erleichterungen sind es, die wir am härtesten büßen müssen! Und wollen wir hinterdrein zur Gesundheit zurück, so bleibt uns keine Wahl: wir müssen uns schwerer belasten, als wir je vorher belastet waren...

— Damals lernte ich erst jenes einsiedlerische Reden, auf welches sich nur die Schweigendsten und Leidendsten verstehn: ich redete, ohne Zeugen oder vielmehr gleichgültig gegen Zeugen, um nicht am Schweigen zu leiden, ich sprach von lauter Dingen, die mich nichts angingen, aber so, als ob sie mich etwas angingen. Damals lernte ich die Kunst, mich heiter, objektiv, neugierig, vor allem gesund und boshaft zu geben, — und bei einem Kranken ist dies, wie mir scheinen will, sein „guter Geschmack"? Einem feineren Auge und Mitgefühl wird es trotzdem nicht entgehn, was vielleicht den Reiz dieser Schriften ausmacht, — daß hier ein Leidender und Entbehrender redet, wie als ob er nicht ein Leidender und Entbehrender sei. Hier soll das Gleichgewicht, die Gelassenheit, sogar die Dankbarkeit gegen das Leben aufrechterhalten werden, hier waltet ein strenger, stolzer, beständig wacher, beständig reizbarer Wille, der sich die Aufgabe gestellt hat, das Leben wider den Schmerz zu verteidigen und alle Schlüsse abzuknicken, welche aus Schmerz, Enttäuschung, Überdruß, Vereinsamung und andrem Moorgrunde gleich giftigen Schwämmen aufzuwachsen pflegen. Dies gibt vielleicht gerade unsern Pessimisten Fingerzeige zur eignen Prüfung?

— denn damals war es, wo ich mir den Satz abgewann: „ein Leidender hat auf Pessimismus noch kein Recht!", damals führte ich mit mir einen langwierig-geduldigen Feldzug gegen den unwissenschaftlichen Grundhang jedes romantischen Pessimismus, einzelne persönliche Erfahrungen zu allgemeinen Urteilen, ja Welt-Verurteilungen aufzubauschen, auszudeuten ... kurz, damals drehte ich meinen Blick herum. Optimismus, zum Zweck der Wiederherstellung, um irgendwann einmal wieder Pessimist sein zu dürfen versteht ihr das? Gleichwie ein Arzt seinen Kranken in eine völlig fremde Umgebung stellt, damit er seinem ganzen „Bisher", seinen Sorgen, Freunden, Briefen, Pflichten, Dummheiten und Gedächtnismartern entrückt wird und Hände und Sinne nach neuer Nahrung, neuer Sonne, neuer Zukunft ausstrecken lernt, so zwang ich mich, als Arzt und Kranker in einer Person, zu einem umgekehrten, unerprobten Klima der Seele, und namentlich zu einer abziehenden Wanderung in die Fremde, in das Fremde, zu einer Neugierde nach aller Art von Fremdem ... Ein langes Herumziehn, Suchen, Wechseln folgte hieraus, ein Widerwille gegen alles Festbleiben, gegen jedes plumpe Bejahen und Verneinen; ebenfalls eine Diätetik und Zucht, welche es dem Geiste so leicht als möglich machen wollte, weit zu laufen, hoch zu fliegen, vor allem immer wieder fortzufliegen. Tatsächlich ein minimum von Leben, eine Loskettung von allen gröberen Begehrlichkeiten, eine Unabhängigkeit inmitten aller Art äußerer Ungunst, samt dem Stolze, leben zu können unter dieser Ungunst; etwas Zynismus vielleicht, etwas „Tonne", aber ebenso gewiß viel Grillen-Glück, Grillen-Munterkeit, viel Stille, Licht, feinere Torheit, verborgenes Schwärmen — das alles ergab zuletzt eine große geistige Erstarkung, eine wachsende Lust und Fülle der

Gesundheit. Das Leben selbst belohnt uns für unsern zähen Willen zum Leben, für einen solchen langen Krieg, wie ich ihn damals mit mir gegen den Pessimismus der Lebensmüdigkeit führte, schon für jeden aufmerksamen Blick unsrer Dankbarkeit, der sich die kleinsten, zartesten, flüchtigsten Geschenke des Lebens nicht entgehn läßt. Wir bekommen endlich dafür seine großen Geschenke, vielleicht auch sein größtes, das es zu geben vermag, — wir bekommen unsre Aufgabe wieder zurück. — —

— Sollte mein Erlebnis — die Geschichte einer Krankheit und Genesung, denn es lief auf eine Genesung hinaus — nur mein persönliches Erlebnis gewesen sein? Und gerade nur mein „Menschlich-Allzumenschliches"? Ich möchte heute das Umgekehrte glauben; das Zutrauen kommt mir wieder und wieder dafür, daß meine Wanderbücher doch nicht nur für mich aufgezeichnet waren, wie es bisweilen den Anschein hatte —. Darf ich nunmehr, nach sechs Jahren wachsender Zuversicht, sie von neuem zu einem Versuche auf die Reise schicken? Darf ich sie denen sonderlich ans Herz und Ohr legen, welche mit irgendeiner „Vergangenheit" behaftet sind und Geist genug übrig haben, um auch noch am Geiste ihrer Vergangenheit zu leiden? Vor allem aber euch, die ihr es am schwersten habt, ihr Seltenen, Gefährdetsten, Geistigsten, Mutigsten, die ihr das Gewissen der modernen Seele sein müßt und als solche ihr Wissen haben müßt, in denen, was es nur heute von Krankheit, Gift und Gefahr geben kann, zusammenkommt, — deren Los es will, daß ihr kränker sein müßt als irgendein einzelner, weil ihr nicht „nur einzelne" seid ..., deren Trost es ist, den Weg zu einer neuen Gesundheit zu wissen, ach! und zu gehen,

einer Gesundheit von Morgen und Übermorgen, ihr Vorherbestimmten, ihr Siegreichen, ihr Zeit-Überwinder, ihr Gesündesten, ihr Stärksten, ihr *guten Europäer*! — —

186.

— Wer die Luft meiner Schriften zu atmen weiß, weiß, daß es eine Luft der Höhe ist, eine *starke* Luft. Man muß für sie geschaffen sein, sonst ist die Gefahr keine kleine, sich in ihr zu erkälten. Das Eis ist nahe, die Einsamkeit ist ungeheuer — aber wie ruhig alle Dinge im Lichte liegen! wie frei man atmet! wieviel man *unter* sich fühlt! — Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge — das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein, alles dessen, was durch die Moral bisher in Bann getan war. Aus einer langen Erfahrung, welche eine solche Wanderung *im Verbotenen* gab, lernte ich die Ursachen, aus denen bisher moralisiert und idealisiert wurde, sehr anders ansehn als es erwünscht sein mag: die *verborgene* Geschichte der Philosophen, die Psychologie ihrer großen Namen kam für mich ans Licht. — Wieviel Wahrheit *erträgt*, wieviel Wahrheit *wagt* ein Geist? das wurde für mich immer mehr der eigentliche Wertmesser. Irrtum (— der Glaube ans Ideal —) ist nicht Blindheit, Irrtum ist *Feigheit* ... Jede Errungenschaft, jeder Schritt vorwärts in der Erkenntnis *folgt* aus dem Mut, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich ... Ich widerlege die Ideale nicht, ich ziehe bloß Handschuhe vor ihnen an ... Nitimur in *vetitum*: in diesem Zeichen siegt einmal meine Philosophie, denn man verbot bisher grundsätzlich immer nur die Wahrheit.

Ich bin meiner Art nach kriegerisch. Angreifen gehört zu meinen Instinkten. Feind sein können, Feind sein — das setzt vielleicht eine starke Natur voraus, jedenfalls ist es bedingt in jeder starken Natur. Sie braucht Widerstände, folglich sucht sie Widerstand: das aggressive Pathos gehört ebenso notwendig zur Stärke als das Rach- und Nachgefühl zur Schwäche. Das Weib zum Beispiel ist rachsüchtig: das ist in seiner Schwäche bedingt, so gut wie seine Reizbarkeit für fremde Not. — Die Stärke des Angreifenden hat in der Gegnerschaft, die er nötig hat, eine Art Maß; jedes Wachstum verrät sich im Aufsuchen eines gewaltigeren Gegners — oder Problems: denn ein Philosoph, der kriegerisch ist, fordert auch Probleme zum Zweikampf heraus. Die Aufgabe ist nicht, überhaupt über Widerstände Herr zu werden, sondern über solche, an denen man seine ganze Kraft, Geschmeidigkeit und Waffen-Meisterschaft einzusetzen hat, — über gleiche Gegner... Gleichheit vor dem Feinde — erste Voraussetzung zu einem rechtschaffnen Duell. Wo man verachtet, kann man nicht Krieg führen; wo man befiehlt, wo man etwas unter sich sieht, hat man nicht Krieg zu führen. — Meine Kriegs-Praxis ist in vier Sätze zu fassen. Erstens: ich greife nur Sachen an, die siegreich sind, — ich warte unter Umständen, bis sie siegreich sind. Zweitens: ich greife nur Sachen an, wo ich keine Bundesgenossen finden würde, wo ich allein stehe — wo ich mich allein kompromittiere... Ich habe nie einen Schritt öffentlich getan, der nicht kompromittierte: das ist mein Kriterium des rechten Handelns. Drittens: ich greife nie Personen an, — ich bediene mich der Person nur wie eines starken Vergrößerungsglases, mit dem man einen allgemeinen, aber schleichenden, aber wenig greifbaren Notstand sichtbar machen kann. So

griff ich David Strauß an, genauer den Erfolg eines altersschwachen Buchs bei der deutschen „Bildung", — ich ertappte diese Bildung dabei auf der Tat ... So griff ich Wagnern an, genauer die Falschheit, die Instinkt-Halbschlächtigkeit unsrer „Kultur", welche die Raffinierten mit den Reichen, die Späten mit den Großen verwechselt. Viertens: ich greife nur Dinge an, wo jedwede Personen-Differenz ausgeschlossen ist, wo jeder Hintergrund schlimmer Erfahrungen fehlt. Im Gegenteil, angreifen ist bei mir ein Beweis des Wohlwollens, unter Umständen der Dankbarkeit. Ich ehre, ich zeichne aus damit, daß ich meinen Namen mit dem einer Sache, einer Person verbinde: für oder wider — das gilt mir darin gleich. Wenn ich dem Christentum den Krieg mache, so steht dies mir zu, weil ich von dieser Seite aus keine Fatalitäten und Hemmungen erlebt habe, — die ernstesten Christen sind mir immer gewogen gewesen. Ich selber, ein Gegner des Christentums de rigueur, bin fern davon, es dem einzelnen nachzutragen, was das Verhängnis von Jahrtausenden ist. —

## Nachwort

Aus dem Lebenswerk Nietzsches ist hier das herausgehoben und zusammengestellt, was zur Charakteristik der Epoche gehört, in der wir leben; damit zugleich dasjenige, was Nietzsche polemisch gegen diese Zeit zu sagen hat. Das vorliegende Büchlein enthält also die Zeitkritik Nietzsches — „Zeit" nicht in dem engeren Sinne der von ihm bewußt durchlebten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts genommen, sondern im Sinne der Weltzeit, der Nietzsche angehörte, und die heute noch nicht abgelaufen ist.

Die Kulturkritik der „Unzeitgemäßen Betrachtungen", mit der Nietzsche begann, durfte ausscheiden, weil ihre Motive in den späteren Werken verstärkt wiederkehren. Auszugehen war von dem polemischen Teil des „Willens zur Macht", da dieses Hauptwerk außer der Darstellung der systematischen Grundlagen ja auch die abschließenden Formulierungen negativ-zersetzender Art in sich enthält. An diesen Kern konnten diejenigen Stücke aus den Aphorismenbüchern („Menschliches, Allzumenschliches"; „Morgenröte"; „Fröhliche Wissenschaft"; „Jenseits von Gut und Böse") angeschlossen werden, die nicht mit dem jeweiligen konkret-polemischen Ziel dieser Werke verbunden sind, sondern aus dem Zusammenhang als loslösbar sich erweisen. Das sind vor allem Stücke, in denen Nietzsche auf bestimmte Erscheinungen des gegenwärtigen Zu-

ſtandes kritiſch Bezug nimmt. Sie ſind geeignet, die aus den letzten Gründen geführte Polemik des „Willens zur Macht“ zu ergänzen und zu illuſtrieren. Ferner wird dadurch die Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit der Poſition Nietzſches auch von der negativen Seite her erwieſen, die von der poſitiven Seite her in dem andern, parallel laufenden Auswahlbändchen (Univ.-Bibl. Nr. 7118–20) aufgezeigt iſt.

Die kurze Charakteriſtik des europäiſchen Nihilismus, die das erſte Kapitel enthält, iſt ganz dem „Willen zur Macht“ entnommen. In dem großen Abſchnitt, der die Geſchichte des europäiſchen Nihilismus darſtellt (zweites Kapitel), ſind früheſte und ſpäteſte Gedanken Nietzſches vereinigt. Dieſer Abſchnitt enthält Nietzſches Urteil über das Chriſtentum als hiſtoriſche Erſcheinung, und bildet inſofern eine Ergänzung zum „Antichriſt“ und zu den ſyſtematiſchen Unterſuchungen, die die „Genealogie der Moral“ enthält. Der Abſchnitt macht deutlich, wie einheitlich Nietzſche über die Rolle des Chriſtentums in der germaniſchen Welt gedacht hat. Nur von hier aus kann die vernichtende Kritik am Sozialismus und an der Demokratie verſtanden werden, die das dritte Kapitel enthält. Dieſes Kapitel enthält damit zugleich die Belege zu der wichtigen Erläuterungsſchrift, die Peter Gaſt der Ausgabe des „Zarathuſtra“ in Nietzſches geſammelten Werken beigefügt hat.

So einheitlich die Grundgedanken Nietzſches in bezug auf das Chriſtentum, die Kirche, die Reformation ſind, ſo verſchiedenartig und vielfältig iſt die Art, wie er ſie ausgedrückt hat. Die Äußerungen, die man hier vereinigt findet, entſtammen Werken ganz verſchiedenen Tones. Es ſteht die nachdenkliche Nachlaßnotiz hart neben dem für einen beſtimmten Zweck zugeſpitzten Aphorismus, und da-

zwischen wieder findet man Stücke aus den Werken des letzten Schaffensjahres mit anklagender Tendenz. Für die Lektüre bedeutet das keine Erleichterung. Andererseits aber vermag nichts besser in das Verständnis Nietzsches einzuführen als die Beobachtung, wie fest er an seinen Grundgedanken festhält, und wie mannigfaltig er ihnen Ausdruck zu geben versteht.

Der Aufbau des vierten Kapitels „Deutschland und Europa" bereitete besondere Schwierigkeiten, weil hier die Aufgabe zu lösen war, Nietzsches eigentliche Tendenz in zahllosen Äußerungen gegen das „Reich" und seinen Staatsmann (Bismarck) nicht untergehen zu lassen. Die veröffentlichten Schriften Nietzsches sind ausnahmslos polemischer Natur, vor allem sind die letzten Schriften nichts anderes als eine einzige große Polemik gegen das „Reich", gegen die Ära Bismarck, die „Ära der deutschen Verdummung". Man überhöre daher die Stellen nicht, an denen Nietzsche für Deutschland Partei nimmt: nur weil Nietzsche sich selbst bis ins Innerste hinein als Deutscher fühlte, hat er mit solcher Heftigkeit versucht, das Reich von der falschen Bahn, auf der er es erblickte, zurückzurufen. Die ganze Meinung Nietzsches wird erst sichtbar, wenn man die Aphorismen Nr. 161–164 aus dem fünften Kapitel dazu nimmt. Entscheidend ist der Satz aus Nr. 164: „Wir Deutschen *wollen* etwas von uns, was man von uns noch nicht wollte — wir wollen etwas *mehr*!"

Das fünfte Kapitel skizziert die „Gegenbewegung" gegen das christlich-demokratische Europa, in der nach Nietzsches letzter Überzeugung den Deutschen, seiner eigenen Philosophie, die Entscheidung zufallen soll. Diese Gegenbewegung herbeizuführen ist Sache des Philo-

sophen — das Kapitel schließt daher mit einem Hinweis auf den „Gesetzgeber der Zukunft".

Als Anhang folgen die für Nietzsches persönliche Entwicklung entscheidenden Vorreden zu „Menschliches, Allzumenschliches". Nirgends hat sich Nietzsche über seine agonale Natur mit solcher Deutlichkeit ausgesprochen als in diesen Abschnitten, die von dem wichtigsten Ereignis in seinem Leben, der Loslösung von Wagner, handeln.

## Nachweis der Fundstellen

Bloße Ziffern bedeuten die Nummer des Aphorismus oder des Abschnitts.

Geb. d. Trag. = Geburt der Tragödie.
Vom Nutzen u. Nachteil = Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. (2. Unzeitgemäße Betrachtung.)
Schop. = Schopenhauer als Erzieher. (3. Unzeitgemäße Betrachtung.)
M. I = Menschliches, Allzumenschliches, 1. Bd.
M. II = Vermischte Meinungen und Sprüche.
Wand. = Der Wanderer und sein Schatten.
Morg. = Morgenröte.
F. W. = Fröhliche Wissenschaft.
Z. = Zarathustra.
Jens. = Jenseits von Gut und Böse.
Götz. = Götzendämmerung.
A. = Antichrist.
Ecce = Ecce homo.
W. z. M. = Material zum „Willen zur Macht".
IX—XIV = Nachlaß. (Der entsprechende Band der Großoktav-Ausgabe von Nietzsches Werken.)

**1.** W. z. M. 57; **2.** W. z. M. Vorrede 2; **3.** W. z. M. Vorrede 3; **4.** W. z. M. 55; **5.** W. z. M. 25; **6.** W. z. M. 24; **7.** W. z. M. 1; **8.** W. z. M. 2; **9.** W. z. M. 3; **10.** W. z. M. 4; **11.** W. z. M. 5; **12.** W. z. M. 6; **13.** W.

3. M. 7; **14.** W. 3. M. 8; **15.** W. 3. M. 12A; **16.** W. 3. M. 12B; **17.** W. 3. M. 13; **18.** W. 3. M. 14; **19.** W. 3. M. 15; **20.** W. 3. M. 16; **21.** W. 3. M. 18; **22.** W. 3. M. 20; **23.** Fr. W. 135; **24.** A. 7; **25.** W. 3. M. 195; **26.** W. 3. M. 185; **27.** W. 3. M. 191; **28.** W. 3. M. 246; **29.** W. 3. M. 211; **30.** W. 3. M. 212; **31.** W. 3. M. 219; **32.** XI, S. 321f.; **33.** XI, S. 322; **34.** XI, S. 323f.; **35.** XI, S. 325f.; **36.** XI, S. 326f.; **37.** X, S. 221; **38.** Wand. 222; **39.** A. 19; **40.** A. 22; **41.** Götz. Verbesserer der Menschheit 2; **42.** M. II 224; **43.** Morg. 88; **44.** Jenf. 48; **45.** Fr. W. 358; **46.** M. I 237; **47.** W. 3. M. 93; **48.** A. 59; **49.** A. 60; **50.** A. 61; **51.** W. 3. M. 94; **52.** W. 3. M. 95; **53.** W. 3. M. 97; **54.** W. 3. M. 98; **55.** W. 3. M. 99; **56.** W. 3. M. 100; **57.** Götz. Streifzüge 48; **58.** W. 3. M. 340; **59.** W. 3. M. 1017; **60.** W. 3. M. 117; **61.** W. 3. M. 104; **62.** W. 3. M. 106; **63.** Jenf. 245; **64.** M. II 171; **65.** W. 3. M. 1015; **66.** W. 3. M. 1016; **67.** W. 3. M. 339; **68.** W. 3. M. 339; **69.** W. 3. M. 339; **70.** W. 3. M. 65; **71.** W. 3. M. 439; **72.** W. 3. M. 440; **73.** W. 3. M. 67; **74.** W. 3. M. 68; **75.** W. 3. M. 30; **76.** W. 3. M. 251; **77.** W. 3. M. 55; **78.** W. 3. M. 55; **79.** W. 3. M. 55; **80.** W. 3. M. 55; **81.** W. 3. M. 40; **82.** W. 3. M. 43; **83.** W. 3. M. 53; **84.** W. 3. M. 79; **85.** W. 3. M. 75; **86.** W. 3. M. 76; **87.** W. 3. M. 77; **88.** M. II 321; **89.** M. I 447; **90.** Fr. W. 174; **91.** Jenf. 232; **92.** M. I 473; **93.** XI, S. 368f.; **94.** XI, S. 375f.; **95.** XII, S. 201f.; **96.** XII, S. 202; **97.** XII, S. 202; **98.** XII, S. 203; **99.** XII, S. 203; **100.** W. 3. M. 125; **101.** M. I 451; **102.** M. I 452; **103.** Wand. 285; **104.** M. I 463; **105.** M. I 480; **106.** W. 3. M. 316; **107.** M. II 299; **108.** M. II 304; **109.** Wand. 275; **110.** Morg. 174; **111.** Morg. 175; **112.** Morg. 186; **113.** Morg. 308; **114.** Morg. 203; **115.** Fr. W. 356;

116. Morg. 206; 117. F. W. 40; 118. M. I 477; 119. Götz. Streifzüge 38; 120. Morg. 189; 121. Fr. W. 283; 122. Fr. W. 362; 123. A. 38; 124. Fr. W. 357; 125. Jenf. 244; 126. M. II 324; 127. M. I 481; 128. Morg. 167; 129. Fr. W. 377; 130. Jenf. 240; 131. Jenf. 241; 132. Jenf. 254; 133. Jenf. 256; 134. Jenf. 208; 135. Jenf. 209; 136. XIII, S. 350f.; 137. XIII, S. 351f.; 138. Gedichte; 139. Morg. 207; 140. bis 146. Götz. Was den Deutfchen abgeht; 147. Ecce; 148. Ecce; 149. Ecce; 150. Ecce; 151. Ecce; 152. Ecce, Warum ich ein Schickfal bin; 153. Jenf. 242; 154. Jenf. 200; 155. Jenf. 202; 156. Jenf. 203; 157. W. z. M. Vorrede 4; 158. W. z. M. 897; 159. W. z. M. 898; 160. W. z. M. 868; 161. X, S. 365f.; 162. XIII, S. 333; 163. Fr. W. 146; 164. W. z. M. 108; 165. W. z. M. 26; 166. W. z. M. 865; 167. W. z. M. 866; 168. W. z. M. 891; 169. W. z. M. 1041; 170. W. z. M. 910; 171. W. z. M. 918; 172. W. z. M. 918; 173. W. z. M. 951; 174. W. z. M. 952; 175. W. z. M. 1021; 176. W. z. M. 954; 177. W. z. M. 955; 178. W. z. M. 956; 179. W. z. M. 957; 180. W. z. M. 1026; 181. W. z. M. 1027; 182. W. z. M. 1028; 183. W. z. M. 972; 184. M. I, Vorrede; 185. M. II, Vorrede; 186. Ecce, Vorwort; 187. Ecce, Warum ich fo weife bin.

# Friedrich Nietzsche

in Reclams Universal-Bibliothek

---

Also sprach Zarathustra. Nr. 7111—13

Jenseits von Gut und Böse. Nr. 7114—16

Gedichte. Nr. 7117

Ecce homo. Nr. 7121/22

Zur Genealogie der Moral. Nr. 7123/24

Schopenhauer als Erzieher. Nr. 7125

Richard Wagner in Bayreuth. Nr. 7126

Der Fall Wagner — Nietzsche contra Wagner
Nr. 7127

Die Geburt der Tragödie. Nr. 7131/32

Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen
Nr. 7133

Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben
Nr. 7134

Nietzsches Philosophie in Selbstzeugnissen
Ausgewählt und herausgegeben
von Prof. Dr. Alfred Baeumler

I. Das System. Nr. 7118—20
II. Die Krisis Europas. Nr. 7128—30

---

Ausführlicher Sonderkatalog „Geisteswissenschaft und Geistesgeschichte in Reclams Universal-Bibliothek" durch jede Buchhandlung oder gegen Portoeinsendung vom Verlag zu beziehen

## Alfred Baeumler

# Nietzsche der Philosoph und Politiker

Universal-Bibliothek Nr. 7135/36

In dieser Monographie gibt Alfred Baeumler das philosophische Bild Nietzsches durch eine im Zusammenhang vorgetragene, aus persönlichster Durchdringung erwachsene Deutung seiner Hauptgedanken. Nach einer grundlegenden längeren Einleitung erläutert er das Werk Nietzsches nach seiner theoretischen und praktischen Seite und stellt ihn dar als Philosophen und Politiker. In seinem Aufbau schließt sich das Werk an die Einteilung der beiden Auswahlbände „Nietzsches Philosophie in Selbstzeugnissen" an, deren Krönung und abschließende Deutung es gibt. Aber auch selbständig für sich zeigt es innerhalb der reichen und vielfältigen Erscheinungen der Nietzscheschen Werke die Wege auf, die zu dem Zentrum seiner Lehre und seines Wesens führen.

## Karl Heckel

# Nietzsche. Sein Leben und seine Lehre

2. Auflage. Mit einem Nachwort von Alfred Baeumler und einem Bildnis Nietzsches

Universal-Bibliothek Nr. 6342—44

Durch Familienbeziehungen wie durch liebevollstes geistiges Eindringen ist Heckel gleicherweise berufen, uns Leben und Lehre Nietzsches nahezubringen. Besonders sind die ausführlichen Inhaltsangaben der Werke zur Einführung in Nietzsches Gedankenwelt trefflich geeignet. Heckel läßt das Werk Nietzsches selbst zu uns sprechen, sein Buch ist eines der reinsten und schlichtesten der Nietzsche-Literatur, überzeugend durch die Unbedingtheit seiner Verehrung für den Genius. In seiner Tendenz zur Kompromißlosigkeit ist es von echt Nietzscheschem Geiste erfüllt. Mehrere sonst unbekannte Einzelheiten der Biographie weiß Heckel aus privater Kenntnis mitzuteilen.